Posmodernidad

Teología

Teología fundamental en tiempos de globalización

Desafío de la posmodernidad para el Cristiano

Revista Iberoamericana de Teología
ISSN: 1870-316X
angel.sanchez@uia.mx
Universidad Iberoamericana, Ciudad de México
México

Escalante, Luis Alfredo
Teología fundamental en tiempos de globalización
Revista Iberoamericana de Teología, vol. VI, núm. 11, julio-diciembre, 2010, pp. 55-103
Universidad Iberoamericana, Ciudad de México Distrito Federal, México

Disponible en: http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=125219258003

Cómo citar el artículo
Número completo
Más información del artículo
Página de la revista en redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Ribet / Vol. VI / N° 11, julio-diciembre 2010, 55-103
Derechos reservados de la UIA, ISSN 1870316X

Teología fundamental en tiempos de globalización

Luis Alfredo Escalante*

Resumen

El presente artículo ha sido extraído de la tesis titulada "Teología fundamen-tal y globalización: implicaciones para la praxis cristiana desde América La-tina". En él se presentan elementos para una reflexión teológica sobre el fundamento de una fe cristiana pertinente en un contexto de globalización. Una teología de esta índole requiere una atención particular a los sujetos, las acciones, las utopías y los conceptos que conforman la experiencia de fe y la existencia cotidiana del ser humano. Para responder a los desafíos de la socie-dad global, la teología fundamental debe comprenderse y estructurarse como una teoría de la praxis comunitaria liberadora (TPCL). Sólo así podrá recrear su re-levancia en contextos de injusticia, exclusión y violencia, tan marcados y desa-fiantes en América Latina.

Palabras clave: Teología, globalización, teología fundamental, teoría, praxis, comunión, liberación.

* Profesor de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá (Colombia). Correspondencia: Cra 5ª No. 39-00, edificio Pedro Arrupe, Pontificia Uni-versidad Javeriana, Bogotá, D. C., Colombia. Tel: 3208320 ext. 5611. Correo electrónico: alescalante14@yahoo.com

Fundamental Theology in times of Globalization

Summary

Christian Faith in Latin America". It presents elements for theological reflec-tion on the basis of Christian faith relevant in the context of globalization. This type of theology requires close attention to subjects, actions, utopias and the concepts that figure in faith experience and daily life. In order to meet the challenges of global society, fundamental theology must be unders-tood and structured as a theory of liberating community practice (TLCP). Only under this condition can fundamental theology again become relevant in the contexts of injustice, exclusion, and violence that are so predominant and challenging in Latin America.

Key words: Theology, globalization, fundamental theology, theory, practice, communion, liberation.

Introducción

Por un lado, el contexto histórico al que asistimos en la actualidad, y, por el otro, la verdad del misterio de la revelación acontecida en Jesucristo y transmitida por la Iglesia, representan realidades que se desafían la una a la otra, que mutuamente tienen algo que decirse, cuestionarse y aportarse. No se puede ser un auténtico cristiano al margen del contexto histórico en el que se vive la fe en Dios.

El presente escrito corresponde al capítulo final de la tesis "Teología funda-mental y globalización: implicaciones para la praxis cristiana desde América Latina", defendida en la Universidad de Friburgo (Suiza) el 29 de noviembre de 2009 bajo la dirección del profesor Guido Vergauwen, OP.[1] En él se pre-sentan elementos para una teología fundamental acorde a los desafíos de la globalización neoliberal desde una perspectiva latinoamericana. Dados los insistentes desafíos de orden antropológico, sociopolítico, utópico y teórico de la globalización, una teología tendiente a tematizar y problematizar los

[1] Se publica con el permiso de la Universidad de Friburgo.

contenidos primordiales del misterio de la revelación debe procurar una in-ternalización, conceptualización, transmisión y renovación profundas y constantes de las realidades y posibilidades abiertas a partir del acto salva-dor del Dios que se nos ha dado a conocer de manera decisiva en Jesucristo. En tal sentido resulta imprescindible reconocer que, en su esencia misma, la época ultramoderna y posmoderna se caracteriza por una instrumentaliza-ción de la vida humana, por una relativización de los derechos de las perso-nas y los pueblos, por la explotación de las capacidades humanas, por la manipulación de las utopías y la tergiversación de la verdad. Todo ello coin-cide con el llamado clamoroso que Dios y la historia le hacen a la conciencia religiosa, en especial la de los pueblos creyentes de la época contemporánea. Así, el clamor por justicia, igualdad, inclusión, el reconocimiento de las dife-rencias, la defensa de la verdad y el respeto de otros derechos garantes de la dignidad y el bienestar integral del ser humano, se ubican en el corazón de la re-flexión sobre el Dios que desea la salvación total del hombre de ayer, hoy y mañana.

Se entiende la globalización como el dominio del factor utilitarista sobre los sistemas de producción e intercambio económico en el seno de sociedades mercantiles y tecnificadas. En efecto, la dinamización y recreación de las socie-dades contemporáneas, caracterizadas por una apertura e innovación en sus formas de organización e interacción, dan cuenta de la visión amplia y univer-sal del ser humano en la actualidad. La supremacía del máximo beneficio ren-table en las relaciones de producción y comercialización hace uso de las dinámicas productivas, comerciales, comunicacionales e informáticas que han caracterizado a la humanidad desde siglos atrás, y ahí mismo genera desafíos fundamentales para la continuidad de la vida humana y natural en el planeta. En suma, el ensayo busca trazar las líneas generales de una teología funda-mental para los tiempos de globalización. La teología fundamental (TF) es la reflexión en torno a los núcleos constitutivos del acto revelador de Dios a la humanidad como hecho central de la experiencia de fe, así como la articula-ción de las dimensiones implicadas en dicho acontecimiento: los sujetos, las acciones, las intenciones y los conceptos. Teniendo en cuenta los contextos desafiantes de la realidad latinoamericana, es posible defender la concepción de una teología fundamental como teoría de la praxis comunitaria liberadora (TPCL). En tanto teoría, la teología fundamental se ocupa de los argumentos, el lenguaje, la comunicación y transmisión de las verdades de la fe. En tanto praxis, ella tiene en cuenta la experiencia, la acción, la conducta, la ética, los

comportamientos y los logros del ser humano. En tanto comunión, la teología fundamental tiene especial consideración de los sujetos y su experiencia del amor, la solidaridad, la vida en comunidad y el compromiso. Y en tanto liberación, ella asume el pretexto fundamental de la fe, esto es, el anuncio de la salvación y liberación del hombre en todas sus dimensiones gracias a Je-sucristo, y esto significa que se interesa por la vida, la no violencia y la liber-tad humana.

1. Reconstrucción teórico-práctica en teología

1.1. El giro en la función argumentativa de la teología

La asunción de la función conceptual de la teología ha estado acompañada de una constante referencia a otros saberes, los cuales confluyen en la más amplia función argumentativa en la sociedad entera. De allí que tradicio-nalmente el predominio de la conceptualización teológica se haya centrado en una transmisión y explicación de los contenidos de tales verdades, dog-mas y doctrinas de la fe, las más de las veces sin referencias ni articulaciones con los mundos de vida que caracterizan a la historia humana. Distintos suce-sos científicos e históricos han significado todo un desafío para la teología. De este modo, en tanto ciencia, la teología ha estado llamada a considerar la histo-ria en su continuo dinamismo y transformación, y, en esa medida, ha tenido que criticar sus propios contenidos y dogmas a fin de garantizar una mejor ex-plicación y comprensión entre la gente hoy en día.[2]

En tanto teoría de la experiencia de Dios en la historia, la teología ha tenido que asumir las implicaciones de las crisis y evoluciones libradas en el campo

[2] Como base o antecedente histórico decisivo de este paso hacia el reconocimiento de los aportes de la ciencia y la historia moderna, es menester tener en cuenta la crítica, entre otros, de Alfred Loisy y Maurice Blondel, en torno a la llamada "crisis modernis-ta". Al respecto véase A. LOISY, "La crise de la foi dans le temps présent. Essais d'histoire et de philosophie religieuses", en Mémoires pour servir à l'historie religieuse de notre temps, vol. 1, E. Nourry, París 1930, y M. BLONDEL, "Histoire et dogme, Les la-cunes philosophiques de l'exégèse moderne", en Les premiers écrits de Maurice Blondel, vol. 2, PUF, París 1956. Estas obras han sido estudiadas por C. THEOBALD, "L'entrée de l'histoire dans l'univers religieux et théologique au moment de la 'crise moder-niste'", en AA. VV., La crise contemporaine, Beauchesne, París 1973, 7-85. La publica-ción, en 1973, de la declaración Mysterium Ecclesiae de la Congregación de la Fe por el cardenal Seper constituye un antecedente clave, pues en ella se llama a reformular continuamente los dogmas a partir de los conocimientos humanos.

de la teoría científica. Sin embargo, en la mayoría de los momentos constitu-tivos de esa evolución —que oscila entre el positivismo, el idealismo y el his-toricismo científico— la teología se ha mantenido al margen, aun indiferente o privada de reconocimiento como teoría científica. Las más de las veces se ha visto obligada a considerar el desarrollo de las teorías científicas de ma-nera tardía, una vez que esos procesos crítico-evolutivos ya han tenido lugar. En estos últimos han confluido las críticas generalizadas de los grandes ejes constitutivos del saber humano alrededor de la realidad, su objeto de estu-dio. Así, la teoría científica ha dado pasos significativos e irreversibles desde la lógica, los modelos, los sistemas y el lenguaje, la acción, la realidad, el co-nocimiento, la comunicación, la sociedad, la subjetividad, etc. En consecuen-cia, la teología también ha tenido la osadía de adentrarse en estos campos de vida y pensamiento.

No puede desconocerse, además, el fenómeno de absolutización del pensa-miento científico, acaecido en los albores de la posmodernidad. A través suyo la teoría científica ha logrado apropiarse del saber humano e histórico en gene-ral. Con ello, las cuestiones acerca de la vida, la historia, la sociedad, el pensa-miento, el mundo, el sentido y aun la trascendencia —y el mismo Dios— constituyen el objeto de reflexión de la teoría científica, poniendo entre parén-tesis la pertinencia y el estatuto científico de disciplinas como la ética y la teo-logía. Así, tal como a nivel social se ha operado una reducción del sujeto humano y una instrumentalización de la sociedad y la naturaleza, también a nivel científico se ha generalizado una invalidación del pensamiento sobre el sentido de la existencia, la trascendencia de la historia, la fe y la salvación humana. Todo esto representa uno de los desafíos recientes de la teología, y a ello responde su (hasta cierto punto) reciente lucha para alcanzar un estatuto científico y un lugar en la construcción de la sociedad y la historia.

Durante el siglo XX, el constante y nutrido desarrollo de la clásica confronta-ción y disensión entre las ciencias del espíritu, basadas en la hermenéutica, y las ciencias empíricas, regidas por la demostración natural, desembocó en la consideración de un giro hacia la pragmática. Este hecho condujo a la imprescin-dible necesidad de una ampliación de los conceptos clásicos de racionalidad y realidad, así como de la comprensión de la relación sujeto-objeto. Este giro pragmático supuso una completa reconstrucción y transformación del enfoque de las ciencias, sobre todo de sus argumentos básicos. Wittgenstein, Kuhn, Popper, Habermas, entre otros, han contribuido con sus enfoques intuitivos e innovadores a esta transformación de la teoría científica y del lenguaje.

La teología tuvo una confrontación directa con el proceso evolutivo de la te-oría científica y, al mismo tiempo, experimentó la necesidad de las inminen-tes transformaciones al interior de sus propios planteamientos objetivos, conceptuales y metodológicos.[3] La apertura racional ocasionada por la crisis de la modernidad lleva a asumir nuevas perspectivas de argumentación te-ológica; se trata de nuevas intuiciones teológicas abiertas a las posibilidades conceptuales de la racionalidad moderna y sensibles a los desafíos humanís-ticos que ésta plantea, en especial en lo que concierne a la libertad del sujeto. En virtud de este nuevo contexto, la teología se ve forzada a replantear sus conceptualizaciones de la historia, la realidad, lo humano, lo social y la mis-ma trascendencia. Teólogos como Blondel, Rahner, De Lubac, Schillebeeckx, Congar, entre otros, desempeñaron una función capital en la nueva teología que inspiró y se dejó inspirar por el apasionante entorno conciliar de media-dos del siglo XX, abriendo paso a nuevas claves de aproximación al misterio de la revelación divina en la humanidad, y de ese modo configurando defi-niciones novedades de los fundamentos de la reflexión teológica. Tanto la nouvelle théologie como la teología existencial y trascendental han desempe-ñado un papel decisivo en la teología de finales del siglo XX y comienzos del XXI. Es evidente que el desarrollo de una teología política y de la historia, al lado del rescate de la subjetividad y la liberalización de la sociedad moderno tardía, ha propiciado importantes novedades en la evolución y recreación del pensamiento teológico cristiano. De un saber preocupado por salvaguar-dar los textos de tradición, considerados incuestionables en su raíz e inmodi-ficables en su expresión, e interactuar sólo con el conocimiento filosófico, la historia reciente ha visto florecer nuevos desarrollos de este pensamiento so-bre Dios y en referencia a la vida concreta de los hombres y las mujeres.[4] Grandes paradigmas o componentes esenciales del panorama teológico actual han incidido en la renovación teológica cristiana: la teología como hermenéuti-ca de la palabra revelada, como teoría teológica de la historia humana, como hermenéutica trascendental de la existencia humana, como interpretación de

[3] Cf. H. PEUKERT, Teoría de la ciencia y teología fundamental. Análisis del enfoque y de la naturaleza de la formación de la teoría teológica, Herder, Barcelona 2000, 61-217.

[4] En su obra sumaria, R. Gibellini concluye que si bien el siglo XX ha sido una de las etapas más crueles de la historia de la humanidad, también ha sido uno de los siglos con mayor riqueza y creatividad en la producción teológica. Cf. R. GIBELLINI, La teo-logía del siglo XX, Santander, Sal Terrae 1998.

la conciencia y la praxis política, como reflexión sobre el amplio y variado universo de las religiones. A raíz de todo ello, intuiciones provenientes no sólo del campo de la filosofía sino de otras ciencias como la sicología, la so-ciología y el lenguaje, han permitido recrear las argumentaciones de la fe a partir de múltiples realidades humanas, horizontes de comprensión y modos determinados de razonar sobre Dios. A partir de la crisis moderna diversas claves interpretativas han otorgado un tono particular a la reflexión teológica: ahí están la clave política (Metz, Bonhöffer y Sölle); el matiz anamnético-solidario (Metz y Peukert); el enfoque liberador (Gutiérrez, Assmann y Sobrino); la nueva perspectiva esperanzadora (Moltmann); la veta mimético-sacrificial (Girard); la llave hermenéutico-simbólica (Ricœur, Deleuze y Geffré); la intuición utópico-existencial (Hinke-lammert); la perspectiva discursivo-comunicativa (Habermas y Peukert); la clave de la otredad y la alteridad (Levinas y Dussel); el matiz diferenciador y pluralista (Milbank); la llave de la complejidad y la interdependencia (Mo-rin); la perspectiva mística y existencial desde el nihilismo posmoderno "po-sitivo", y muchos otros enfoques, entre ellos el feminista, el de género, el indígena, el negro, el urbano, el campesino, el ecológico y el migrante, cada uno como respuesta práctica, intencional y conceptual a partir de la fe y de las diversas situaciones históricas del sujeto. De este modo se pone de mani-fiesto que todo lo que afecta al hombre se sitúa dentro del interés de Dios. Por lo tanto, la teología fundamental, en tanto teoría sobre la revelación y la fe, debe tenerlos en cuenta. No se puede pensar a Dios al margen de las cir-cunstancias humanas; tampoco se puede desconocer la perspectiva y el apor-te religioso y teológico en la configuración de las sociedades humanas.

1.2. Recuperación de la praxis en la ciencia teológica

Si en algo pueden confluir estas perspectivas teóricas abarcadoras de la exis-tencia, la historia, la memoria, la palabra, la praxis, el sentido y la relación in-tersubjetiva, presentes todas en la teología más reciente, es en su particular interés por servir al mundo de la vida real y necesitada del sujeto humano. Así, la teología deja de lado la primacía que las ciencias instrumentales —agigantadas en la modernidad— le han otorgado a la realidad objetiva y al conocimiento científico y técnico, y, no obstante, asume desde su propia es-pecificidad las preguntas planteadas por el pensamiento moderno, en especial las referentes al conocimiento y la subjetividad. A partir de esta asunción, se comprende que la teología esté al servicio del mundo de la vida humana y

no propiamente al servicio de la razón instrumental. Dicho de otro modo, la teología se debe a la existencia práctica del cristiano.[5] De esta manera se replan-tea la clásica y medieval mediación argumentativa de la teología, constituida por la apologética y la escolástica —que fueron pertinentes en su momen-to—, recreando así su asombroso universo conceptual y argumentativo.

La teología cristiana moderno tardía o posmoderna se reafirma entonces como ciencia del discurso, la interpretación, la argumentación, la explicación concep-tual alrededor del misterio de la revelación divina a la humanidad, pero en re-lación íntima con la praxis de los sujetos en su historia concreta. Esta función argumentativa, discursiva, explicativa e interpretativa da cuenta, en últimas, de la fundamental y primigenia necesidad de dar razón de la esperanza (1 P 3,15). Como tal, la teología se ve abocada al análisis crítico del conjunto de sus proposiciones dogmáticas, cúlticas y prácticas. La crítica del lenguaje trascen-dental, así como aquella de la existencia y la pragmática del sujeto, no pueden estar al margen de sus argumentaciones.[6] Los antiguos testimonios veterotes-tamentarios en torno a la revelación, así como aquellos que transmiten la praxis y la predicación de Jesús (neotestamentarios), ofrecen las características de esa teorización de la que debe dar cuenta la reflexión teológica. En estas tradiciones (judía y cristiana) se condensa el misterio de la transmisión de la genuina experiencia de fe por parte de un pueblo creyente en el Dios que de verdad salva. La praxis y la predicación de Jesús son la piedra de toque de los argumentos cristianos más importantes.

El amor cristiano comporta un modo de ser y actuar, una praxis existencial cristiana, que puesta en sintonía con la praxis de Jesús no puede dejar de ser praxis humanizadora y dignificadora de la vida, la vida como razón de ser de la fe cristiana. En tanto praxis a favor de la vida y con la impronta del amor sin límites, la praxis cristiana comporta la lucha por la transformación social, por el mejoramiento de las relaciones humanas, tanto entre personas concre-

[5] Karl Rahner inicia esta labor transformadora de la teología al rescatar su función existencial práctica, es decir, su servicio a la vida del sujeto creyente. Para Rahner, la tarea fundamental de la teología es la hermenéutica teológica trascendental. Se trata de dar un paso más allá de la filosofía de la religión kantiana, de modo que el sujeto pase del conocimiento objetivo al trascendental, este último consumado como un "movimiento trascendente del sujeto hacia lo ilimitado e inaprensible", horizonte que posibilita el conocimiento objetivo. Sobre esta transformación teológica véase H. PEUKERT, o. c., 33-40.

[6] Cf. H. PEUKERT, o. c., 419-4.

tas como entre sociedades. Como ya se ha dicho, comporta actitudes básicas de una praxis alternativa a la violencia y el desamor, al igual que valores esenciales para la humanización de la historia. No hay praxis cristiana sin una asunción del conflicto frente a los sistemas sociales, políticos, económi-cos, ideológicos y culturales establecidos, y sin una apuesta por su modifica-ción.[7] Por otra parte, esta misma praxis exige una apropiación de los valores del Reino instaurado por Jesús. Así, para poder hablar de praxis cristiana es necesario que ésta se caracterice por la justicia, el amor, la comunión, la soli-daridad, la reconciliación, la no-violencia, etc. No es una praxis predeterminada e institucionalizada en sus modos y tiempos exactos, sino abierta a las condi-ciones históricas tanto de los sujetos que la ejecutan como de aquellos sobre los que ella recae, aunque siempre bajo las características fundamentales de la praxis de Jesús. Es esto lo que garantiza la superación del psicologismo y el sociologismo en la praxis cristiana.

La teología puede considerarse originalmente como praxis teórica,[8] pero no por ello deja de ser una inteligencia práctica acerca de la experiencia de fe fundante. La teología constituye la racionalidad teórica de la fe. Ella tiene la eminente tarea, dentro de la comunidad de fe, de reflexionar sobre el miste-rio y la experiencia de la gracia revelada por Dios a lo largo de la historia y que además "se está realizando hoy en el mundo y en la Iglesia".[9] Nuestra fe es una experiencia que, perteneciendo al universo del sujeto, es pensable, a pesar de las limitaciones y paradojas que implica el pensar, nombrar y signi-ficar una realidad que no es reducible a la objetividad empírica[10] y que nos hace saltar más allá de nuestra inmanencia.

En tanto ciencia de la fe, la función argumentativa de la teología es funda-mental no sólo porque a través de sus planteamientos proporciona sentido existencial a partir de la esperanza cristiana en una salvación definitiva e inspira respuestas vitales en el sujeto creyente a la luz de la utopía del Reino de Dios; lo es también porque conceptualiza, relee, reinterpreta y recrea tales prácticas humanas. Se abre, a partir de ello, la posibilidad de intentar diseñar

[7] Tesis que Hugo Echegaray ha desarrollado a través de un análisis de la práctica de Jesús. Al respecto véase H. ECHEGARAY, La práctica histórica de Jesús, Sígueme, Sala-manca 1982.
[8] Cf. C. BOFF, Teología de lo político, Sígueme, Salamanca 1980. [9] L. BOFF, Gracia y experiencia humana, Trotta, Madrid 2001, 20.
[10] Cf. D. BOURG, Transcendance et discours, Cerf, París 1985, 119-146.

nuevas maneras de reflexionar el misterio de la fe y de la revelación, así co-mo de transmitir, proponer o reclamar estas prácticas a las personas en con-creto y a las sociedades es general.

La función conceptual de la teología pone de manifiesto su profunda función social como disciplina encargada de reinterpretar, resignificar y dar sentido a la realidad a partir de la revelación divina. En efecto, la teología es una dis-ciplina encargada de desentrañar el sentido, la significación y el valor tras-cendente de la existencia humana, esto es, de las situaciones particulares, las convicciones internas y las prácticas y acciones que el sujeto asume a partir de su experiencia de fe. Ella intenta precisar en qué medida Dios inspira y anima esas búsquedas y el modo como éstas pueden reorientarse permanen-temente a partir de los elementos discernidos de la voluntad de Dios. En tan-to ciencia que argumenta la relación entre la vida humana y la divina (entre la palabra divina y la humana), la teología tiene el desafío de recrearse así misma una y otra vez. En efecto, una Palabra que ha sido pronunciada en el pasado, que sigue pronunciándose en el presente y que siempre será pro-nunciada en el futuro, ofrece la incesante función de la escucha, interpreta-ción, comunicación y explicación, funciones que deben necesariamente oscilar entre la fidelidad y la creatividad. Por eso, la teología exigirá siempre una relación entre palabra y realidad, entre tradición (en aquel tiempo) y ac-tualidad (en el aquí y ahora), relación interesante entre el Dios que tiene algo que decir o callar y el creyente que no sólo escucha la palabra divina de ma-nera pasiva sino que es además intérprete e interlocutor.

De ahí la importancia de adentrarnos en ese misterio de la Palabra y reconocer la teología como ciencia argumentativa y conceptual. La teología es Palabra que nos fue dada y se nos ofrece constantemente, Palabra que es necesario compren-der y a la cual podemos efectivamente tener acceso, si bien no de manera defini-tiva por tratarse de una Palabra que "brota hasta la vida eterna" (Jn 5,1).

2. La superación del dogmatismo en teología

2.1. El desafío de la reinterpretación de la fe

La teología es teoría, discurso, explicación o conceptualización del encuentro del ser humano con la realidad trascendente y manifiesta en la inmanencia, llamada Dios. No se trata de un discurso irrelevante al lado de aquellos aportados por las demás ciencias, ni tampoco de un metadiscurso a priori so-

bre verdades supraterrenales, ajeno a las experiencias y logros fundamenta-les del ser humano. En efecto, el discurso sobre la revelación y la fe tiene su base en una realidad de verdad existente, percibida y acogida por el sujeto creyente. Este discurso deja de ser discurso muerto e insignificante cuando deja de ser la mera repetición de una teoría acerca de un pasado evocado. El misterio de la revelación se funda entonces en un hecho real, el aconteci-miento de la revelación de Dios, que no es sólo una verdad transmitida en el pasado (en aquel tiempo), sino un acontecimiento en el que va de por medio la existencia del creyente: el misterio de la revelación sigue actualizándose en todo tiempo, lugar y cultura. De ahí la importancia de actualizar el dis-curso que transmite dicha experiencia. En tal sentido, es preciso comprender la historia humana no como un devenir cíclico de hechos repetitivos, sino como sucesión dinámica y siempre nueva en la que Dios actúa e invita al hombre a interactuar con él.

Las maneras de explicar y transmitir los dogmas de la fe se tornan elocuen-tes y pertinentes para el hombre contemporáneo tan pronto como sus formu-laciones son confrontadas y enriquecidas por los nuevos hallazgos de la ciencia y las nuevas situaciones humanas. Cuando la función teórica de la teo-logía se reduce a la pretensión de erigirse como discurso total y acabado, que ha alcanzado la plenitud de la verdad divina revelada, ella pierde su vitali-dad y capacidad esencial para iluminar la existencia de los creyentes y de los no creyentes. A lo largo de la historia, la teología ha perdido su relevancia cuando se ha centrado en explicaciones de todo lo que existe y no existe, es decir, cuando ha centrado sus energías en discusiones etéreas y especulacio-nes vacías, sistemáticamente organizadas y bien estructuradas, pero sin tener suficientemente en cuenta su repercusión en la vida concreta de la gente. Tanto la acción humana como el discurso sobre Dios son meras mediaciones que no pueden ser totalizadas; antes bien deben repensarse, reformularse y re-transmitirse de manera fiel y creativa.

En este tipo de peligros conceptuales, de argumentos sin sentido y elucubra-ciones infundadas, se ha basado la crítica analítica del lenguaje que, a partir de Wittgenstein y sus seguidores, ha conseguido estremecer no sólo el pen-samiento filosófico sino también el teológico y el de las demás ciencias. La crítica wittgenstaniana se dirigió a la problemática lingüística a partir de la constatación de un “ateísmo semántico”, de una muerte de Dios en el discur-so. Según Wittgenstein, cuando un lenguaje no dice nada, cuando es vano, esto es, cuando no contiene ningún vínculo con la realidad de los actos, con

las acciones que ejecuta el hablante, es necesario refundarlo. De esta sospe-cha se desprende la crítica al lenguaje y, por lo tanto, la crítica a las teorías de las ciencias. Aunque estas intuiciones y denuncias se dirigieron originalmen-te hacia la función conceptual y discursiva propia de la filosofía y la teoría científica, han logrado impregnar el amplio universo discursivo de las de-más ciencias y, por lo tanto, de la teología en tanto ciencia del lenguaje, la argumentación, la interpretación y un discurso particular: el de la revelación y la experiencia de Dios en la historia humana. El debate acerca de las ciencias y el lenguaje ha seguido un curso intermina-ble que ha posibilitado la constante recuperación y actualización de la condi-ción comunicativa del sujeto y de su capacidad de acción. En efecto, en el lenguaje confluye la acción, y la acción es evocada por el lenguaje. La teoría científica no puede escapar a la dialéctica entre la realidad y la fundamenta-ción que constituye tanto el lenguaje como la acción de que es capaz el sujeto humano, y del cual parte toda ciencia. En la actualidad, el debate científico en torno al lenguaje y la acción remite a este recorrido incesante y cobra vi-gencia representativa a través de las aportaciones filosóficas de J. Habermas. Para Habermas, el conjunto de los asuntos humanos y la superación de los conflictos mundiales demandan un tratamiento alternativo. Éste consiste en configurar una comunicación ideal, una especie de teoría de la acción comuni-cativa universal que implica el establecimiento de una ética discursiva. Esta acción comunicativa parte de las suposiciones universales de la racionalidad de los sujetos, la orientación por la verdad como principio regulativo y la re-ferencia a un mundo objetivo común.[11] El planteamiento habermasiano pre-senta algunas aporías debido justamente a que se limita a la discursividad subjetiva que, al recurrir a los principios trascendentales del pensamiento kantiano, no deja de ser idealista y, en cierta medida, ajena a la praxis histó-rica y concreta del sujeto humano.

No sin recurrir a Wittgenstein, Habermas y Chomski, así como a la teología de Metz, Helmut Peukert retoma los contenidos de estos debates teórico-linguísticos y comunicacionales, y los confronta con la dimensión histórica y realista de los sujetos en el mundo de la vida. Para Peukert, la teología se erige como una teoría de la acción comunicativa, esto es, como una teoría

[11] J. HABERMAS, Acción comunicativa y razón sin trascendencia, Paidós, Barcelona 2002, 22-60.

básica de la acción verbal, de los actos del habla, de la interacción lingüística entre sujetos; una teoría del lenguaje y de la praxis cotidianos; teoría basada en los actos comunicativos y pragmáticos al mismo tiempo, desarrollados en el corazón de la historia, la sociedad y la acción humanas.[12] En efecto, la revela-ción salvífica proveniente de Dios no se realiza al margen de la historicidad, la vida social y el actuar de hombres y mujeres situados y comprometidos.[13] Esta teoría teológica de la acción comunicativa establece, entonces, una ge-nuina articulación entre teoría y práctica, realidades constitutivas de la expe-riencia de fe. Así, desde la perspectiva de Peukert, se trata de una teología fundamental:

> Una teoría básica de la comunicación debería aportar lo siguiente: tendría que ser fundamental en cuanto que, primero, esclarece las estructuras básicas de la interacción lingüísticas; segundo, permite ver nítidamente, en virtud de dicho esclarecimiento, la posibilidad de la formación de una teoría de esta interacción; tercero, llama la atención sobre la necesidad de modificar el marco teórico de la interacción lingüística a partir del proce-so de la interacción misma. Sólo entonces, una teoría básica de la interac-ción humana que fundamenta la posibilidad de la ciencia sería también, y a la vez, una teoría práctica.[14]

En esta teoría de la interacción de sujetos en comunicación confluyen los as-pectos que, según Peukert, conforman la base de la experiencia religiosa: la acción y el discurso, la interacción entre los sujetos, su condición creadora e innovadora y su capacidad para modificar las reglas, estructuras y relaciones dentro de la comunicación. Peukert señala la intrínseca correspondencia en-tre acción, comunicación y transformación de las relaciones interhumanas o intersubjetivas: "La actividad modifica las condiciones y posibilidades de su explicación y su orientación teórica".[15] Sin embargo, al mismo tiempo, es

[12] Cf. H. PEUKERT, o. c., 347-352.
[13] Cf. K. RAHNER, Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo, Herder, Barcelona 1979, 177-178: "Por ello la historia de esta oferta de sí mismo ofreci-da por Dios con libertad y aceptada por el hombre con libertad, es la historia de la sal-vación o de la condenación".
[14] H. PEUKERT, o. c., 181. [15]
Ibid., 180.

preciso reconocer que la explicación y la argumentación a cargo de la teoría deben proporcionar luces y caminos que posibiliten la recreación y el mejora-miento de los actos del sujeto en su relación con los demás, con Dios y la natu-raleza, es decir, en su comportamiento histórico. Así se garantiza que tanto las acciones o logros humanos como la teoría y la argumentación traigan consigo innovación histórica. Desde una perspectiva aún más teológica, J. B. Metz ha desarrollado una crítica que no pasa únicamente por la insignificancia de la función conceptual de la ciencia teológica, sino que además incide de mane-ra sugestiva y transformadora en el curso de esa teología preocupada no sólo por la realidad llamada Dios sino además por el entorno vital de la gente. En este sentido, su obra se encamina a la constitución de una teología como re-memoración esperanzadora de Dios en la historia del sufrimiento de los ino-centes y los justos aniquilados.[16] Se trata de una refundación de la teología por la que ella misma adquiere verdadera relevancia en tanto teoría anamnéti-ca de la historia humana, como recuperación de la concomitante realidad humana del sufrimiento por Dios, recuperación que busca contrarrestar la am-nesia cultural y el olvido desesperanzador. Con los decisivos aportes de Metz, una teología genuinamente política y abierta a las diversas manifesta-ciones y dimensiones de la historia humana se instaura al interior del cristia-nismo. De ella se van a nutrir múltiples perspectivas, claves y horizontes de interpretación, argumentación y explicación del acontecimiento fundacional de la presencia de Dios en la existencia humana, no sólo como verdad inerte y desconsoladora, sino como réplica de sentido salvador ante el clamor cons-tante que brota del corazón humano.

Esta teología política reúne a todas aquellas perspectivas históricas, existenciales y prácticas desde las cuales se reflexiona la fe. Además, al mismo tiempo, inspira nuevas vertientes u horizontes existenciales, históricos y concretos desde los cua-les es posible fundamentar el discurso teológico. El amplio abanico de perspec-tivas o claves de reflexión teológica es correlato del incesante universo de preguntas concretas y trascendentales que la humanidad se plantea constante-mente. Preguntas que el hombre se sigue haciendo a partir de su propia condi-ción y como resultado de las paradójicas situaciones históricas inherentes al imperio de la razón moderna instrumental y objetivadora de la realidad.

[16] J. B. METZ, Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista, Sal Terrae, Santander 2007.

2.2. Hacia una liberación e inculturación de la teología

Varias son las interpelaciones teológicas sobre la vida práctica del creyente y la sociedad humana puestas en relación con el misterio de la revelación di-vina. Estas aproximaciones responden, en últimas, al desafío y la necesidad de hacer frente a las situaciones concretas que mueven la existencia histórica de los seres humanos en tanto individuos y en tanto sociedad; se trata, pues, de respuestas a cuestionamientos particulares y decisivos tendientes a una mejor apropiación, explicación y orientación de la existencia personal y co-lectiva. En correspondencia con estos cuestionamientos debe elaborarse una teología que busque estar a la altura de los grandes problemas actuales y que esté decidida a no dejarse excluir de las discusiones y respuestas que la so-ciedad se plantea en la actualidad, entre las que destacan la pregunta por el sufrimiento y la salvación de las víctimas desde el Dios de Jesús; la interro-gante acerca del sufrimiento y la liberación de los pobres y oprimidos desde la fe; la interpelación tocante a la memoria de las víctimas por parte de la comu-nidad creyente; el problema de la relación entre violencia humana en la socie-dad y fe cristiana; la pregunta por el significado de la revelación en la existencia práctica del sujeto; el cuestionamiento acerca de la ley moderna y las posibilidades de un mundo mejor para todos; la interpelación a propósito del cometido humanizador de la comunicación intersubjetiva universal; el asunto de la pertinencia de la praxis cristiana para la transformación histórica; la cuestión del sentido del otro y de la totalidad en la existencia humana; la in-terrogante respecto a la pluralidad del ser y la necesidad de reconocimiento de lo diverso; la interpelación frente a la complejidad y la interacción heterogénea del ser y el mundo.

Estos temas han sido, en efecto, caldo de cultivo de nuevos enfoques teológi-cos o teologías alternativas a lo largo del siglo XX y XXI. De manera que a partir de estas intuiciones se ha podido contemplar la gestación y el desarro-llo de un abanico novedoso y sugestivo de teologías en relación estrecha con las realidades constitutivas del ser humano: una teología política, de la libe-ración, de género, de la tierra, de la esperanza, del ecumenismo, de las reli-giones, de la narrativa, del arte, una teología feminista, indígena, afro, lésbico-gay, etc. Así, se gesta el camino de una teología sobre las experien-cias, búsquedas y logros del ser humano; una teología en íntima relación con la praxis, no sólo porque habla de las prácticas del sujeto, sino porque incide en ellas mismas; una “teología de genitivo”, en el decir de algunos teólogos contemporáneos.

En el contexto latinoamericano, con su terrible realidad de injusticia, opre-sión y miseria, y con una praxis encaminada a superar las condiciones de las mayorías empobrecidas y excluidas, ha sido Hugo Assmann quien ha des-arrollado un tratamiento sistemático que toma en cuenta la fe. Para Ass-mann, el fundamento de la teología no lo constituye el cuerpo dogmático ilustrado y repetido a la manera escolástica, sino la praxis histórica de trans-formación a la que se ven abocados los sujetos debido a las situaciones y ur-gencias de la historia concreta de los pueblos. La teología adquiere su autonomía y relevancia en la medida en que reflexiona sobre el quehacer histórico de los cristianos y su incidencia en los diversos ámbitos de la des-compuesta realidad histórica. La teología es, entonces, teoría del aconteci-miento revelador en clave liberadora (desde los oprimidos), reflexión de fe desde la realidad y praxis de liberación, y potenciación de nuevas actitudes y compromisos sobre dicha praxis liberadora a partir del acontecimiento de la revelación divina.

Para estar a la altura de los desafíos de la historia y, al mismo tiempo, ser fiel a la revelación divina manifestada por Jesús y transmitida por la Iglesia a lo largo de los siglos, la teología ha tenido que liberarse, en el sentido figurado de J. L. Segundo, convirtiéndose en vehículo para comprender y explicar ese Misterio revelado en Jesucristo y en la historia. Ello ha implicado una aper-tura y un diálogo con los aportes de las ciencias a fin de actualizar las formu-laciones centrales de la fe, procurando que éstas tengan "una nueva vida, más rica, más humana, incluso más verdadera".[17] Tal superación requiere humildad y una actitud crítica capaz de admitir que la realidad divina des-borda todo tipo de lenguaje: el sistemático, el poético, el narrativo, el parabó-lico y aun el evocativo, usado por el creyente en la oración, cuando se dirige a Dios en medio de los absurdos de la existencia y la historia.

Dado que la teología pertenece al universo del sujeto y de la conceptualiza-ción de las realidades que confluyen en él, no se halla exenta de los proble-mas y las nociones de la ciencia, a saber, conocimiento, acción, temporalidad, construcción y reconstrucción. En fin, la teología es teoría científica y, en cuanto tal, oscila entre la realidad que argumenta y los enunciados que esta-blece.[18] Puesto que la realidad humana, histórica y social en la que se basa

[17] J. L. SEGUNDO, Quel homme, quel monde, quel Dieu?, Cerf, París 1993, 9. [18] Cf. H. PEUKERT, o. c., 333.

para elaborar su discurso es por esencia compleja, oscura, enigmática, des-conocida, inconsistente y cambiante, la teología, en tanto conceptualización del encuentro entre Dios y el ser humano, debe ser una teoría abierta a transformar sus contenidos y procedimientos, esto es, una ciencia dispuesta siempre a de-construir y reconstruir teorías, a purificar y actualizar conceptos, a rememorar y reinterpretar las verdades anunciadas: en últimas, una teología siempre abierta a la acción del Espíritu que todo lo recrea y renueva.

La revisión, reformulación y actualización teológica de los dogmas de la Iglesia conlleva una consideración de los límites de la palabra, el texto y la teoría. De igual manera supone un interés por superar la perversión de los argumentos subjetivistas y objetivadores. Aspira asimismo a superar la satu-ración y manipulación conceptual y simbólica producto del actual encanto mediático, esto es, una superación de las "verdades duraderas", los dogmas que oprimen, los "ateísmos semánticos", los positivismos sin testimonio, las palabras vaciadas de contenido existencial y real, es decir, todas las formas de lenguaje que no conducen al ser y reniegan del espíritu de la verdad y del espíritu de Dios como fuente de verdad. De este modo, los conceptos fun-damentales de la fe adquieren verdadera significación y pertinencia; concep-tos como Dios, Jesús, hombre, pobreza, salvación, fe, religión, Reino, Iglesia, misión, ley, teología, utopía, entre otros, recuperan su sentido, y lo mismo sucede con los conceptos que expresan los valores cristianos: amor, libertad, justicia, perdón, comunión, democracia, igualdad.[19] El sano reconocimiento y articulación de los contenidos centrales de la fe con los contextos desafiantes del presente y las intencionalidades transformadoras de la historia, conducen a una reflexión genuina, pertinente y creativamente fiel al fundamento de la salvación.

[19] Esta intuición debe acompañarse de la certeza de que ninguna teoría ni ninguna ciencia ha logrado cambiar el mundo de manera definitiva. Tampoco la teología puede cambiarlo. No obstante, hay teologías más transformadoras, alternativas y pertinentes que otras; algunas, por ejemplo la teología de la liberación, ofrecen pistas o vetas muy interesantes de transformación para una época como la actual, caracterizada por pro-fundas asimetrías sociales, exclusión, violencia y destrucción de la naturaleza. En efec-to, el lenguaje y, por lo tanto, el discurso, conceptos, argumentos y teorías, son siempre limitados, incapaces de expresar la complejidad de la realidad asumida inten-cionalmente como objeto o contenido a transmitir. De hecho, la realidad trasciende a la experiencia y, por lo tanto, a la teoría, como lo ha afirmado de manera categórica HINKELAMMERT, Crítica a la razón utópica, Desclée de Brouwer, Bilbao 2002, 231-235.

3. Enfoque y estructura de una teología fundamental en tiempos de globalización

3.1. Una nueva manera de pensar la fe y la realidad

Una vez precisadas algunas de las implicaciones de la evolución en las for-mas de organización social, así como del desarrollo del pensamiento histórico y social, y, más específicamente el teológico, nos ha sido posible determinar ciertas particularidades de la experiencia de fe cristiana. El estatuto teórico de la teología está determinado por esa realidad llamada Dios, que constitu-ye su fundamento, el amor sin medida, la verdad que salva, la opción que libera, la gratuidad total, la vida que colma de alegría y da plenitud a la existencia; en fin, locura y escándalo para muchos, pero respuesta a la esperanza de todo el que cree. Sin embargo, la centralidad de Dios está determinada por la sub-jetividad humana dentro de su dimensión histórica y hasta la plenitud, pues la promesa dada consiste en el Dios-con-nosotros y el nosotros-con-Dios, un en-cuentro "entre-dos-presencias de Dios".[20] La revelación constituye, entonces, un encuentro entre dos subjetividades —la humana y la divina—, donde la li-bertad y la diferencia jamás son anuladas. En consecuencia, la reflexión teoló-gica parte de Dios atendiendo al mismo tiempo las realidades y aspiraciones de los seres humanos, las cuales es posible determinar de manera concreta y que, en perspectiva de fe, están abiertas a la razón, la transformación y la trascendencia.

En América Latina y el Caribe, los contextos históricos de inhumana pobreza o inicuo empobrecimiento han permitido replantear tanto la estructura como los contenidos y las ideas alrededor de la revelación en Jesucristo y su rela-ción con el mundo de la vida donde el sujeto vive su experiencia de Dios.[21] La teología fundamental latinoamericana no responde propiamente a los re-tos que supone una sociedad racionalista y escéptica al mensaje cristiano, fruto de la razón científico-técnica. Antes bien, se centra sobre todo en la si-tuación de opresión, miseria y exclusión generalizadas, que contrasta con la inusitada riqueza acumulada de una minoría. Esta realidad de precariedad y exclusión, en todas sus dimensiones, expresiones e implicaciones, representa todo un desafío para la reflexión teológica liberadora.

[20] J. POHIER, Quand je dis Dieu, Seuil, París 1977, 36. [21] Cf. L. BOFF, o. c., 53-76.

La teología de la liberación (TL) es pensamiento crítico pero también trans-formador, refundador, recreador. Aquí reside su intencionalidad liberadora. Este talante liberador se fundamenta en la acción salvadora del Dios de los pobres y de toda la humanidad, y se despliega históricamente contando con las potencialidades éticas, culturales, intelectuales y pragmáticas de los hombres y mujeres que habitan este continente crucificado y esperanzador. La teología de la liberación contempla la pregunta decisiva de cómo hablar sobre Dios y la salvación en un mundo racionalmente "adulto" y seculariza-do,[22] pregunta además planteada en términos contextuales: cómo hablar de Dios en un mundo descompuesto por la injusticia, el empobrecimiento y la opresión. Lo propio de la TL es, entonces, la vinculación de los pobres como parte central de la reflexión y de la praxis de fe: el Dios en el que creemos los cristianos nos envía hacia los excluidos y los pequeños. Por lo tanto, la re-flexión y la vivencia sobre ese Dios no puede estar al margen de las situacio-nes históricas de aquellos a quienes la sociedad materialista y carente de ética tiene por últimos, por insignificantes y estorbos.

Aquí radica la pertinencia y originalidad del pensamiento teológico funda-mental latinoamericano. Esta precisión de los sujetos dará pie a un tipo de teología básica matizada por los rasgos característicos de la situación, la cul-tura, los anhelos y logros de los hombres y mujeres de Latinoamérica. Desde luego, la realidad latinoamericana y del Caribe no es la misma que la de los tiempos en que se gesta este nuevo pensamiento teológico. La era de la glo-balización ha agudizado muchos de los problemas originarios: la pobreza se incrementa y diversifica, los pobres aumentan y siguen siendo excluidos; muchos otros problemas han surgido, los campos de acción han variado, la intencionalidad del compromiso ha cambiado, y las violencias imperialistas ejercidas brutalmente contra partidarios de esta teología han dejado resqui-cios de amargura y esperanza: su sangre sigue clamando al cielo y haciendo germinar nuevas semillas de auténticos cristianos.

En definitiva, los interlocutores, los modos de vida, los campos de acción y las tendencias futuras reviven la necesidad histórica de recrear constante-mente la reflexión teológica a partir de los nuevos contextos complejos y de-safiantes. De esta manera surge la necesidad de adoptar nuevas perspectivas

[22] Cf. R. OLIVEROS, "Historia de la teología de la liberación", en I. ELLACURÍA / J. SOBRINO, Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación, Trotta, Madrid 1990, 37.

de interpretación, argumentación y transmisión de la fe en el Dios liberador, el Dios amigo de los pequeños y los excluidos, de los pobres y las víctimas. Aquí yace el punto de partida de la siguiente propuesta de una teología fun-damental en tanto teoría de una praxis comunitaria liberadora desde los últimos de la historia.

3.2. Teología Fundamental (TF) como teoría de la praxis de comunión liberadora (TPCL)

Durante las últimas décadas, la teoría teológica fundamental en Europa se perfiló de manera alternativa en el corazón de la modernidad como una teo-logía con la vista fija en la historia, la sociedad, el mundo, el sufrimiento del sujeto vulnerado e inocentemente aniquilado. Por su parte, la teología lati-noamericana lo hizo mediante una particular mirada dialéctica ante la situación de injusticia, opresión, maltrato y empobrecimiento de las mayorías, conde-nadas a vivir sin pan, sin descanso, sin libertad y a morir prematuramente, causando que el pobre devenga no hombre y viva sometido a condiciones de no vida, de muerte. Esta particularidad constituye uno de los acentos y hori-zontes desde los cuales se piensa la cuestión de Dios, quien no puede ser otro que el Dios salvador, transformador, liberador, el Dios de los pobres y oprimi-dos, de los excluidos y las víctimas. Estas dos posturas de fe son diversas pe-ro complementarias.

Ahora bien, a partir de la época actual, donde se globalizan las consecuen-cias de las limitaciones, errores y barbaries de quienes dirigen la vida en el globo y en cada nación, se impone una manera distinta de estructurar el dis-curso teológico. Las nuevas expresiones de pobreza y opresión, así como las nuevas manifestaciones de la praxis del sujeto latinoamericano y caribeño, obligan a repensar los esquemas, dinamismos y argumentos de la teología de la liberación.

Por ello, nos proponemos establecer pautas teóricas para la reflexión teológica fundamental, en diálogo con los desafíos que hoy en día plantea la globali-zación neoliberal a la realidad de América Latina y el Caribe. Desarrollamos esas pautas tomando la teología fundamental (TF) como una teoría de la praxis de comunión liberadora (TPCL). En cuanto tal, la TF es teoría creyente que es y se hace praxis comunitaria, encaminada a la liberación de la vida y la historia. De aquí se desprenden los ejes o dimensiones constitutivas de la estructura de la teoría fundamental propia de una TL: 1) el eje teórico, esto es, reflexivo y argumentativo, propio de toda ciencia y relacionado con los con-

Luis Alfredo Escalante O.

ceptos; 2) el eje práctico, es decir, realizador y comprometido, que responde a los consensos de la teoría de las ciencias y está relacionado con las acciones; 3) el eje comunitario, esto es, el soporte intersubjetivo y fraterno propio de la expe-riencia de fe o del acontecimiento revelador de Dios, y que corresponde a los sujetos, y 4) el eje liberador, es decir, recreador, transformador, vivificador y re-significador de las realidades humanas a partir de las divinas, y asociado con los pretextos propios de la TL. Cada uno de estos ejes constituye un soporte so-bre el que se erige la teoría teológica fundamental latinoamericana en medio de la paradójica y desafiante época de globalización.

3.2.1. Eje teórico: argumentación teológica en un mundo desafiante

El primer eje constitutivo de esta teología fundamental latinoamericana está relacionado con su carácter propiamente teórico. Ser teoría es la condición pri-mera para la determinación del estatuto epistemológico de la ciencia. En efec-to, una ciencia es tal en tanto que argumenta, sistematiza y comunica una teoría como legado para otras generaciones. Por teoría nos referimos aquí al concepto reciente al que ha logrado llegar la ciencia a partir de los debates de la modernidad. En este sentido, toda teoría surge del mundo de los sujetos, es decir, de las múltiples relaciones del ser humano con el mundo de la vida que él mismo posee y que le desborda en la naturaleza y la sociedad. En suma, no hay teología sin sujeto. Esta condición teórica se fundamenta en el mismo suje-to primordial de la revelación, que ha tenido a bien comunicarse con el ser humano por iniciativa propia, es decir, el Dios Hablante, cuyo interlocutor es el ser humano.[23] Esta acción interlocutora, que se remonta al origen de la fe ju-deocristiana (desde el paraíso y a través del desierto) y avanza hasta la resu-rrección de Jesús y su envío kerigmático hasta el fin de los tiempos, pasando por la voz de los profetas, pone de manifiesto que ese Dios es verbo, palabra activa, alguien que habla, interpela y escucha, que toma la palabra porque tie-ne algo que decir, que comunicar a la humanidad: el Dios que escucha el cla-mor de su interlocutor (Gn 21,17-18; Ex 3,7-8; Dt 26,6-9); el Dios que habla: "Escucha, Israel" (Dt 6,4), y que lo hace directamente o a través de otros (Ex 20,1; Ex 20,22; Ex 20,18-21; Dt 5,22; Mt 10,7; Mt 24,14).

Esta condición intercomunicativa entre Dios y la humanidad adquiere ras-gos definitivos en la encarnación del Hijo, la "Palabra hecha carne" (Jn 1,14),

[23] J. L. SEGUNDO, o. c., 75.

quien da vida a la Palabra divina comunicándola de una manera nueva y sugestiva: con autoridad (Mt 7,28-29), coherencia (Mt 8,1-3), espíritu crítico (Mt 23,1-7; Mt 15,8-9), convicción (Lc 4,21; Mt 5,41-42; Jn 18,28-40), claridad (Jn 6,67), fuerza (Mt 26,2; Jn 18,34), sinceridad (Mt 26,25.64), rectitud (Mt 10,34), y con nuevos recursos literarios (Mt 13,3; 22,1). A partir de la acción comunicativa de Jesús queda claro que hay una palabra divina que ha sido pronunciada y que debe actualizarse; Jesús es la palabra y la verdad definiti-va sobre la existencia y pertinencia del misterio de Dios para el hombre; en suma, él es el primogénito, principio y centro de la creación (Col 1,15-19), la luz que aviva la esperanza de la respuesta divina a todos los anhelos huma-nos de plenitud. Aquí se funda el carácter esencial y normativo de la teolog-ía; aquí yace la razón de ser de su labor esclarecedora, pues debe hablar de Dios y dejar que Él hable. La teología procura la superación de aquellos ima-ginarios y conceptos que, al no ser actualizados, ensombrecen o tergiversan la verdad sobre Dios, verdad conservada y recreada por siglos en la tradi-ción eclesial, y que no obstante demanda una continua reinterpretación y ac-tualización. Tal vez ello ayudaría a la recreación de la fe hoy y a superar los malos entendidos en torno a la cuestión del Dios verdadero.[24]

Se ha dicho antes, también, que la teología es una teoría acerca de uno de los logros humanos en medio de la vida diaria, en la historia de su existencia personal y social, a saber, el encuentro existencial con la realidad que le ofre-ce amorosamente la máxima realización y, en cuanto tal, lo lanza por cami-nos insospechados de crecimiento y praxis en el seno de su historia individual y colectiva. En efecto, el acto de fe se fundamenta en el maravillo-so acontecimiento de la "irrupción de la trascendencia en el corazón de la inmanencia",[25] esto es, en la revelación de la realidad llamada Dios en las en-trañas de la historia situada y compleja del ser humano, pero decisivamente a manera de diálogo, interlocución, acción comunicativa. La experiencia de fe es concreta, situada, existencial, real, y toca de manera radical la condición comunicativa del sujeto. La teología, entonces, se aproxima a esta experien-

[24] Sobre la purificación de las comprensiones o imaginarios sobre Dios véase A. TO-RRES QUEIRUGA, El Dios de Jesús. Aproximación en cuatro metáforas, Sal Terrae, San-tander 1991, y Un Dios para hoy, Sal Terrae, Santander 1997.

[25] C. MENDOZA ÁLVAREZ, "Entre el nihilismo y la vuelta al fundamento", en C. MENDOZA ÁLVAREZ (coord.), ¿Cristianismo posmoderno o postsecular? Por una inter-pretación teológica de la modernidad tardía, Universidad Iberoamericana, México 2008, 33.

cia humana de fe, la recopila, interpreta y reinterpreta a partir de los límites pro-pios de la teoría. La teoría teológica es la mediación simbólico-argumentativa, siempre limitada, de la experiencia decisiva que los sujetos viven en sus par-ticulares contextos existenciales e históricos, constituidos por su condición discursiva, activa e intencional.

Dada la realidad de esta experiencia, la teología intenta reflexionar sobre ella a través de los conceptos, argumentos y caracteres propios de toda teoría. Sin embargo existen límites para expresar todas las realidades e implicaciones pre-sentes en este acontecimiento revelador donde Dios se abre de tal manera que el ser humano no puede resistirse a su acogida. En efecto, la teología procede a la reflexión a partir de un lenguaje sistemático y estricto al que escapan varios aspectos de dicha experiencia y, entonces, por el que varios son reducidos a la intención objetivadora de esta realidad.[26] No sobra, por ello, afirmar que el lenguaje teológico se acompaña y complementa con el lenguaje de la narra-ción, la liturgia, la oración, la parábola y la metáfora.[27] De estas formas de len-guaje religioso están impregnados los textos de la Escritura.

De suma importancia resulta, entonces, recordar que la revelación divina no es una revelación de verdades abstractas, ni de ideas claras y distintas, ni de palabras vacías, ni de leyes estrictas, ni de oráculos estáticos. Dios revela su vida, su acción, su "voluntad", realidades trascendentes pero expresadas en la vida, la historia, el mundo; la trascendencia se revela en la inmanencia: un Dios que se revela como Salvador, como eterno y amoroso horizonte de rea-lización humana en el pasado, el presente y el futuro. De ahí la vigencia de la frase de Agustín donde éste afirma que "Dios escribió dos libros: el de la vida y el de la Biblia". En el contexto teológico latinoamericano adquiere completa relevancia la comprensión de este acontecimiento salvífico como acontecimiento liberador de la humanidad a través del mundo de los pobres: el Dios salva-dor de todos es el liberador de los pobres. Dios salva a la humanidad a partir de la vida del pobre y el oprimido, y desde allí posibilita los dinamismos exis-tenciales que garantizan la salvación de la humanidad.

[26] A esto responde el deseo clásico y moderno, sobre todo el del positivismo lógico, de demostrar de manera objetiva la existencia de Dios y demás realidades implicadas en el misterio de la revelación.

[27] Cf. A. TORRES QUEIRUGA, Repensar la revelación. La revelación divina en la realización humana, Trotta, Madrid 2008, 230-236.

En tiempos de globalización, una teoría teológica fundamental no puede ser otra cosa que la interpretación y la argumentación, fiel y creativa, de los asuntos o realidades propias, cotidianas, de sujetos condenados al descono-cimiento, la instrumentalización, la exclusión, el desamparo y la consecuente muerte prematura y sistemática. La condición finita y compleja de la vida humana, la naturaleza y la sociedad, no puede estar al margen de una re-flexión teológica con y sobre el fundamento cristiano. No pueden estar fuera del pensar teológico las implicaciones evidentes y secretas de las crisis ética, alimentaria, social, financiera, ambiental y energética que hoy azotan a la so-ciedad global; tampoco pueden estarlo las turbulencias de todo tipo que pu-lulan en el globo a causa de la hegemonía de un sistema de vida basado en el capital y el mercado sin regulaciones ni éticas ni políticas. Vetas conceptua-les que deben impregnar el discurso de la fe son las expresiones concretas de la exclusión, la miseria, la desigualdad, la superficialidad de la vida, la ido-latría del mercado, la tergiversación de la función del Estado, la hegemonía de la economía sobre la ética y la política, los modos de vida relativistas, la pérdida del sentido trascendente, la tendencia a simplificar la existencia humana, la naturaleza y la sociedad.

¿Cómo superar las crisis actuales? ¿Cómo construir unmundo sustentable? ¿Cómo puede esto lograrse? ¿Es posible evitar otras crisis? ¿Cuál es el futuro de la sociedad? ¿Qué sentido posee nuestra historia? Una teoría teológica funda-mental que desee ser fiel a la tradición judeocristiana y a las demandas de los hombres y mujeres en el momento histórico actual, no puede ignorar éstas y otras cuestiones que el mundo se plantea hoy en día. Al igual que las teorías fundamentales de otras ciencias, tanto la función argumentativa de la ciencia teológica como la praxis que de ella se desprende tienen una gran responsa-bilidad histórica. Aquí se juega la validez y pertinencia de sus argumentos creyentes en el ámbito local y universal.

Fiel al Dios revelado, la teología deviene discurso críticamente responsable sobre la realidad histórica actual. Su función conceptual le permitirá alcanzar la condición de legítima teoría creyente de la realidad, así como discurso al-ternativo frente a la manipulación tergiversadora y virtual de la realidad producto de la globalización neoliberal. De este modo ayudará también a superar la tendencia a simplificar y homogeneizar la realidad humana y na-tural, tendencia común a las teorías que fundamentan la globalización neoli-beral. La teología fundamental está obligada a dar cuenta de la metodología y los núcleos fundamentales inherentes a su reflexión teórica. En este come-

tido, la teología no puede desconocer los contenidos teóricos de otras disci-plinas que también conceptualizan y problematizan sobre aquello que afecta al sujeto y la naturaleza. Este amplio, relevante y sugestivo ejercicio de com-plementariedad y distinción le ayudará a precisar su especificidad científica.

3.2.2. Eje práctico: una teología de la acción humana

Con este eje de la TPCL nos referimos a la condición realizadora y responsa-ble de la existencia humana y, cuánto más, del sujeto creyente. Si toda teoría surge del mundo de los sujetos y surge como servicio al mundo de la vida, entonces puede afirmarse que no hay teoría sin acción, sin historia, sin lo-gros humanos. Así, la teoría es una expresión de la acción subjetiva en su re-lación activa con el mundo de la vida, natural y social. Por lo tanto, la acción que emprende el sujeto constituye el espacio vital y originario de la teoría. El eje práctico expresa la dimensión pragmática de la fe, la centralidad del compromiso cristiano y la importancia que tienen las acciones realizadas u omitidas en el seno de la historia. En efecto, la materia de la TF hace referen-cia a las acciones, prácticas, logros, conductas o comportamientos fundamen-tales o básicos de la existencia humana; es a partir de ellos y mediante ellos que se efectúa la experiencia de fe.

La dimensión pragmática, en tanto acción comunicativa que fundamenta la teoría de la fe, encuentra su inspiración en el mismo acontecimiento revela-dor de Dios, quien se manifiesta como el Dios Actuante por excelencia, como el Dios que obra, crea, recrea y actúa en favor de la humanidad, haciéndolo por sí mismo y por medio de sus hijos. Desde el comienzo hasta el final, la Sagrada Escritura se halla impregnada de esta dimensión pragmática de la revelación: Dios salva actuando e interactuando con el ser humano en la his-toria, es decir, creando, liberando, amando y acompañando la existencia humana. En el Primer Testamento, la acción creativa y recreativa de Dios comienza en las narraciones del Génesis y termina en el reconocimiento de esta acción divina en la historia del creyente, pasando por el llamado profé-tico a la asunción pragmática de la fe. En el Nuevo Testamento, la interac-ción divina adquiere su sentido definitivo en la existencia de Jesús, manifestando su carácter ilimitado en la experiencia pragmático-existencial de sus seguidores.

A partir del testimonio de la Escritura queda confirmada la actuación e in-teracción divina en nuestra historia pasada, presente y futura: Dios es el Ser totalmente comprometido con la humanidad, que no cesa de trabajar en su

obra de creación y que, por lo tanto, no nos quiere tullidos ni postrados sino activos, comprometidos, cooperando con él: “Mi Padre trabaja hasta ahora y yo también trabajo” (Jn 5,17). De ello se desprende que la fe cristiana es una religión interior (de convicción), existencial (de vida), de compromiso (de ac-ción), no de meras palabras, costumbres y lecciones aprendidas (Is 29,13). De ahí que no sirva de nada llamar a Dios “Señor, Señor” y no hacer lo que él dice (Lc 6,46), pues no sólo entrará en el Reino quien reconoce verbalmente su señorío, sino quien hace la voluntad del Padre y pone en práctica sus pa-labras (Mt 7,21-27). Los practicantes de la voluntad de Dios, los creyentes comprometidos con los demás, conforman la verdadera familia de Jesús, de Dios (Mt 12,46-50, Lc 8,21), pues ésta la forman todas aquellas personas que apoyan el Reino y se comprometen en su anticipación, no los que estorban su llegada y su mensaje. No basta la palabra, la convicción ni la buena inten-ción: es preciso actuar. Sin embargo, tampoco basta el activismo narcisista y desarticulado que fácilmente se torna impertinente y estéril. Por eso, dentro del cristianismo no puede olvidarse que sólo cooperamos con la obra de Dios (Lc 17,10).[28]

Esta dimensión pragmática de la fe se encuentra expresada de manera senci-lla y contundente en la epístola de Santiago: “Una fe que no actúa no sirve” (St 2,20), pues “la fe que no produce obras está muerta” (St 2,17.26); de ahí que “la religión verdadera y perfecta delante de Dios, nuestro Padre, consis-te en esto: visitar a los huérfanos y a las viudas que necesitan ayuda y guar-darse de la corrupción de este mundo” (St 1,27). De este modo se actualiza la antigua verdad que afirma que el mejor culto a Dios es el compromiso de misericordia y liberación (Is 58,6-10). De donde se sigue que la praxis de amor es el criterio definitorio de la salvación humana (Mt 25,31-46), lo que lleva a Santiago a afirmar que “los misericordiosos no tienen por qué temer el juicio” (St 2,13). En tal sentido, los problemas de la historia y los sufri-mientos humanos no pueden concebirse ya como efectos causados por Dios, sino justo como desafíos divinos, situaciones donde no sólo está en juego la voluntad de Dios, sino asimismo el significado de la fe para cada creyente. Desde la perspectiva pragmática de la fe cristiana, los problemas y sufri-mientos humanos se convierten en desafíos ante los cuales debe manifestarse

[28] No está de más repetir que esta concepción humilde de la acción humana evita caer en el error de los falsos mesianismos y en la absolutización de la praxis cristiana: so-mos simplemente servidores, colaboradores de Dios, mas no jefes absolutos.

la voluntad amorosa de Dios a través de sus hijos, parientes, amigos y segui-dores (Jn 9,1-7); su bondad se encarna en la existencia de sus creyentes. Así, la pasión de los hombres y el mundo es articulada con la pasión de Cristo, reavi-vando la dimensión histórica de la redención divina. La familiaridad, filiación, amistad y fraternidad entre Dios y los seres humanos se define en la praxis de amor y misericordia.

La identidad del ser humano pasa no sólo por el pensamiento, el sentimiento y los impulsos internos; se expresa asimismo en las acciones concretas y co-tidianas que el hombre lleva a cabo. Las crisis y desórdenes de diversa índo-le a los que se ve abocado el mundo de hoy, manifiestan también una crisis fundamental en los procedimientos y acciones del sujeto posmoderno. Son quizá los actos, comportamientos, acciones y conductas del hombre los que mejor definen el grado de intensidad de una experiencia religiosa. De ahí que la fe sea una experiencia existencial y que las formas históricas de acoger y asumir la revelación divina en la propia vida desempeñen un papel central en la comprensión y argumentación de una determinada pertenencia religio-sa. La praxis no es un simple agregado de la experiencia religiosa. Ello equi-vale a afirmar que toda acción humana —por muy insignificante y extra-cristiana que sea— ocupa un sitio preponderante en el discurso teológico fundamental. Esta relevancia pragmática comprende también los actos, comportamientos, conductas y compromisos dejados de asumir, es decir, comprende también la omisión de los creyentes frente a tantos males que atentan contra la vida humana, natural y social. Por eso, la historia teológica de la acción humana es también la historia de las negaciones y rechazos de la voluntad de Dios por parte del ser humano.[29]

Cometido de una teología de la acción es justamente precisar las condiciones teóricas que permiten que el actuar humano sea en verdad praxis cristiana. Ya se ha dicho que, en sentido estricto, la praxis comporta una dimensión consciente y alternativa del actuar: conciencia de actuar con miras a incidir responsablemente en la transformación de las condiciones históricas. En este

[29] Karl Rahner afirma que dado que la libertad humana está en juego cuando se trata de comprender la historia de salvación, esta última es también la historia de la conde-nación del ser humano: "Por ello la historia de esta oferta de sí mismo ofrecida por Dios con libertad y aceptada por el hombre con libertad, es la historia de la salvación o de la condenación". Véase K. RAHNER, Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo, Herder, Barcelona 1979, 177-178.

sentido, la praxis cristiana comporta la firme certeza de estar construyendo el Reino de Dios a través tanto del compromiso normal y cotidiano como de compromisos extraordinarios. Lo que no puede faltar es una cierta continui-dad o afinidad con la praxis de Jesús y con toda praxis auténticamente apostólica, neotestamentaria y eclesial; es decir, una praxis que contenga elementos constitutivos del actuar de Jesús: profetismo, opción por los pobres, confianza en el Padre, entrega incondicional de la vida, amor sin límites y construcción de una sociedad desde los valores del Evangelio. Una praxis auténticamente cristiana es una praxis cualitativamente vincula-da a la praxis jesuánica. Este tipo de praxis constituye la materia prima de la reflexión teológica.

Una teología tanto de la acción humana como de la praxis cristiana tiende a precisar en qué medida este actuar se realiza en conformidad con la praxis de Jesús y de sus genuinos seguidores a lo largo de la historia. Escudriñar lo que hay de Reino en las más diversas acciones, prácticas, funciones, com-promisos y aspiraciones de los cristianos y no cristianos de todas las épocas, es labor de la teología de la acción, de la teología de la praxis. Ésta estudia si el Reino está aconteciendo o no (y de qué modo) en las prácticas sociales, políticas, económicas, culturales y religiosas de los hombres y mujeres en contextos determinados. Se trata de una teología tendiente a teorizar dichas prácticas ejercidas a favor de la construcción social tanto a escala local como global y también en acciones de bajo y alto impacto, sean individuales o co-lectivas. Una teorización de todas las dimensiones de la praxis humana, en vis-tas a las aportaciones al proceso de transformación social, no puede entonces estar al margen de la función científica de la teología de la acción. Asimismo, esta teología se encamina a propiciar los mecanismos necesarios para que dicha ac-ción entre en sintonía con la praxis del Maestro y con la praxis jesuánica-eclesial en cualquiera de los momentos históricos del cristianismo. Ella debe suscitar formas auténticas de hacer presente el Reino de Dios a partir de las diversas formas de actuar, participar, luchar y comprometerse de los cristianos y cristianas en las distintas épocas y escenarios sociales.

En tiempos de globalización neoliberal este pretexto último de la teología de la acción comunicativa se traduce en un quehacer que busca analizar la ac-ción humana, caracterizada por la diversidad y el descentramiento, teniendo en cuenta los múltiples desafíos que la época actual plantea a la tarea huma-nizadora del mundo y las exigencias fundamentales que presenta la Palabra de Dios y los rectos planteamientos de la fe cristiana. En consecuencia, el

análisis de la acción humana a la luz de la Escritura y la fe, y en una era posmoderna y global, debe tener en cuenta los sujetos, principios, saberes, tendencias, métodos y demás mediaciones que hoy en día confluyen en di-cha acción, precisando ahí mismo su conveniencia y pertinencia.

Es por ello que la teología de la acción comunicativa puede asimismo escu-driñar críticamente entre los muchos proyectos históricos de la sociedad plu-ralista y descentrada de la globalización, a fin de precisar en qué medida se acercan o alejan de la utopía del Reino; discernir las acciones del sujeto humano y los proyectos sociales, políticos y económicos a fin de esclarecer en qué medida son afines al designio divino, esto es, precisando en qué me-dida se aproximan al Evangelio e intentan ser más fieles a las propuestas salvadoras y humanas de Jesús. La teología debe estar consciente de que muchas propuestas históricas en la sociedad actual desdicen y contradicen el designio amoroso de Dios y se oponen, por lo tanto, a la realización del hombre, la historia, el universo y la creación divina. En consecuencia, esta mediación histórico-analítica no sólo exige la competencia evangélica o una asidua atención a los contenidos de la revelación, sino también una constan-te lectura e interpretación de los signos de los tiempos:

> Desde esta perspectiva, la instancia performativa del discurso teológico no estará referida sólo a la modificación de las estructuras y procesos, si-no que apuntará también a los sustentos ideológicos de los mismos, de modo que unos y otros, estructuras visibles y sustentos descubiertos, puedan ser repensados desde el proyecto salvador de la autodonación de Dios en la historia.[30]

Toda teología de la acción humana debe procurar que la praxis cristiana y los actores comprometidos mantengan en su corazón la certeza de ser siem-pre simples colaboradores en el deseo salvífico de Dios. Se necesita un reco-nocimiento de la acción como simple respuesta a una gracia recibida, de modo que todo compromiso con el Reino no es más que expresión de un don recibido en gratuidad. Éste es el sentido del texto de Lc 17,7-10: somos sim-ples siervos inútiles, que no hacemos más que lo debido. Por muy importan-

[30] O. SÁNCHEZ HERNÁNDEZ, ¿Qué significa afirmar que Dios habla? Del acontecer de la revelación a la elaboración de la teología, Editorial Bonaventuriana, Bogotá 2007, 108.

te que sea nuestra acción histórica de fe, en realidad ésta sólo expresa el intercambio amoroso con el Dios que es amor por excelencia, amor sin límites, amor incondicional, amor gratuito e inagotable. Nuestra acción no es más que la respuesta a Aquél que sabe amar primero (1Jn 4,8.16.19) porque su especificidad es justamente el amor.[31] Por ello, nosotros no somos indispen-sables ni fundamentales ni imprescindibles en la obra de salvación; sólo so-mos trabajadores que cumplimos lo que debemos, lo que se nos pide (ordena) que hagamos para cooperar con Dios, cooperación histórica cuyo eje, fundamento e inspiración mayor, es Dios: el verdadero protagonista.

En este sentido, James Alison subraya la importancia de reconocernos recep-tores y actores secundarios más que protagonistas. Ahora bien, siempre habrá signos del protagonismo superior de Dios en nuestro interior, y esos signos deben expresarse en nuestra acción, irrumpir directa e indirectamente tanto en la realidad que nos rodea como en nuestra intimidad, pues "no por el hecho de que aquel protagonismo que es Dios esté a un nivel totalmente diferente e incomparable con las todas las fuerzas que me mueven, deja de tener incidencia real en mi vida".[32] Sin embargo, esta humildad necesaria no puede anular el compromiso ni desvirtuarse en conformismo pasivo e irres-ponsable, pues, aunque Dios realiza su obra más allá de la voluntad y de la acción de los seres humanos, cuenta con éstos llamándolos a ser servidores y reproductores eficaces de su voluntad en la tierra: a ser santos y misericor-diosos como él lo es (Lv 11,44; 19,1-4; 1 P 1,15), y a manifestar su amor a los demás como él lo haría. De nada sirve experimentar bondad, misericordia, perdón y justicia divina, y no dejarse configurar existencialmente por esa manera divina de ser, pues lo que de Dios se experimenta es para vivenciarlo y darle cuerpo en nuestras acciones interhumanas. Esto es, en definitiva, lo que Jesús hace y lo que pide hacer a sus seguidores y a todos los creyentes de Dios: "Sean misericordiosos como su Padre es misericordioso" (Lc 6,36-38); "Vengan y aprendan de mí que soy manso y humilde" (Mt 11,29); "También

[31] Cf. A. TORRES QUEIRUGA, El Dios de Jesús..., 34, para quien Dios "no sabe ni quie-re ni puede hacer otra cosa" que amar. Por eso, si "Dios crea el mundo, tal creación no tiene ni puede tener otra finalidad que la de ponerse amorosamente a nuestro servicio para darnos el ser y hacernos posible participar en su felicidad".

[32] J. ALISON, "Los cambios de tono en la voz de Dios: entre el deseo divino y la marea humana", en C. MENDOZA ÁLVAREZ (coord.), ¿Cristianismo posmoderno o postsecu-lar? Por una interpretación teológica de la modernidad tardía, Universidad Iberoamericana, México 2008, 43.

ustedes deben lavarse los pies unos a otros" (Jn 13,12-17); "Ámense como yo los amo, así serán mis discípulos" (Jn 13,34-35); "Vete y haz tú lo mismo" (Lc 10,37); "Donde dos o tres se reúnen en mi nombre para reconciliarse mutuamente, ahí estoy yo en medio de ellos" (Mt 18,19-20). En efecto, la bondad, el amor, la misericordia, la justicia, el perdón, la paz y demás características de la volun-tad amorosa de Dios tienen que hacerse presentes también a través de la vida y las acciones de los creyentes. La pertenencia, filiación y fidelidad a Dios, el discipulado cristiano, se decide en nuestros actos. De esta manera, la palabra de amor pronunciada por Dios no regresa a él vacía (Is 55,10-11) sino acom-pañada por nuestros actos: he aquí el fundamento de la dimensión práctica de nuestra fe.

La praxis necesita realizarse con espíritu, en este caso el Espíritu que movió a Jesús a vivir su existencia como Él lo hizo, pues en Jesús la praxis estuvo siempre transida de Espíritu (Lc 4,18). Ahora bien, éste no es un Espíritu estático e inmutable, sino un Espíritu de renovación, que hace nuevas todas las realidades, es decir, tanto las cosas como las personas (Ap 21,5). La praxis con espíritu suscita un corazón nuevo para sentir vivamente el don de Dios, oídos nuevos para escuchar la palabra divina, ojos nuevos para reconocer al Dios de la vida en todo y manos nuevas para trabajar activamente por el Reino; Espíritu de comunidad, valentía, creatividad, amor, reconciliación, justicia, alteridad, humildad, entusiasmo, coraje, compromiso, sabiduría y no violen-cia. Jon Sobrino afirma que sin ese Espíritu no se puede trabajar por el Reino: "Praxis sin espíritu y espíritu sin praxis son un grave peligro".[33]

La teología de la acción tiene el cometido de despertar el sentido de la praxis humana a la luz del Evangelio, reconociendo las más diversas formas, esce-narios y actores de la sociedad. La diversidad de ciencias, disciplinas, sabe-res, artes, profesiones y prácticas, constituyen el terreno propicio y plural dentro del cual se realiza el Reino de Dios. Por eso, a través de todo ello debe posibilitarse una auténtica construcción del Reino, es decir, la misión de construir el Reino implica el uso de estas mediaciones humanas. Entonces, si las ciencias naturales actuaran desde la perspectiva del Reino, su tarea sería velar de manera responsable por el cuidado y mejoramiento de las condicio-nes biológicas de la vida humana, así como de la naturaleza en tanto obra

[33] J. SOBRINO, Fuera de los pobres no hay salvación. Pequeños ensayos utópico-proféticos, Trotta, Madrid 2007, 123.

del Creador y casa de la humanidad. Las ciencias sociales y políticas lo harían asumiendo respectivamente la misión de organizar y promover sistemas de vida en sociedad que de verdad liberen de la opresión y protejan los bienes comunes, garantizando una vida digna para todos los ciudadanos sin excep-ción. Por su parte, las ciencias humanas lo harían procurando una constante recuperación del sentido humano y de las utopías humanizantes, y revi-viendo e inyectando de esperanza a la humanidad. Las ciencias del derecho lo harían rescatando en la práctica jurídica el poder de la ética y la justicia como imperativo social universal.

3.2.3. Eje comunitario: la construcción de una comunión universal

El tercer eje de la TPCL comprende la originalidad del acontecimiento reve-lador de Dios en el corazón de la humanidad necesitada de amor concreto y un sentido pleno para su existencia. Este eje se levanta como el soporte inter-subjetivo y fraterno que define toda interacción entre sujetos. El imperativo y la misión de la comunión con los demás y con la naturaleza radican justa-mente en el acto fundante de la experiencia reveladora de Dios. En la tradi-ción cristiana, Dios se revela como el Ser con y para los otros, como el Dios Amante; no como el Dios en sí, sino como el principio fundador de la comu-nión amorosa que, en cuanto tal, salva al individuo y a la humanidad.[34] Así, el Dios que comunica una palabra de salvación y que actúa en la existencia histórica del ser humano, dirige y ejecuta una palabra definitiva de amor: "Dios amó tanto al mundo que le envió a su Hijo único", y no lo hizo "para condenar al mundo, sino para salvarlo por medio de Él" (Jn 3,14-21). Por eso, Cristo es el Salvador de la humanidad y del mundo, y nos manifiesta en car-ne propia y de manera definitiva la gracia divina, el amor salvador de Dios (Tt 2,11; Ef 2,4-10). En este principio se halla también la respuesta a la pro-funda interrogante sobre la muerte de aquellas personas aniquiladas preci-samente por amar como Dios ama y como él pide. En la resurrección de Jesús encontramos la luz que aclara el misterio de la muerte absurda como consecuencia del amor. El Dios que cobra sentido en su volcarse por amor hacia los otros no puede dejar abandonado en el sinsentido a los que asumen la difícil tarea del amor. Entonces, el amor salva; salva porque en él está im-plicado el Dios amor, el Dios amante, la fuente de la compasión, misericordia,

[34] Cf. H. PEUKERT, o. c., 328.

solidaridad y caridad humanas. El Dios que actúa, lo hace amando y, por lo tanto, salvando en el amor: "Dios es amor". Por eso, habiéndonos amado primero él (1Jn 4,8.16.19), estamos llamados a permanecer en el amor; el amor se convierte en la tarea principal y decisiva del cristiano (Jn 13,12-17; Jn 13,34-35; Mt 20,24-28; Mt 25,31-45; 1Jn 4,7-9).

Siguiendo a Peukert, se trata de un acto de comunicación por excelencia, donde no sólo se transmite un legado, testamento o discurso, sino que se ofrece el ser mismo de Dios como máximo horizonte de comprensión, praxis y sentido para la vida humana. La comunidad cristiana posee entonces su razón de ser en la universalidad propia de un genuino acontecimiento reli-gioso: "Que todos se salven" (1Tm 2,4; Jn 3,17), que "todos sean uno" (Jn 17,22-23), que "amen como yo los he amado" (Jn 13,34; 15,12). Dios se revela en la historia como el Dios presente, actuante, donador de vida y salvación para todos, que ama a todos y que espera amor mutuo entre todos los seres humanos. Así, la salvación es un don de Dios pero responsabilidad de la huma-nidad. Podría afirmarse que desde una trans-subjetividad de corte metafísico y desde una intra-subjetividad de tipo fenomenológico, la reflexión y la praxis contemporánea en torno a la subjetividad evolucionan hacia la intersubjetivi-dad. De esa acción intersubjetiva rinde testimonio el pensamiento cristiano. Tal intersubjetividad, hoy recuperada, está llamada a sobrepasar los impe-rialismos históricos y los falsos mesianismos, el egoísmo, el individualismo, la exclusión, la división, la pasividad y la irresponsabilidad histórica ante los problemas personales y de los demás. En este sentido, la tendencia actual a la configuración de una comunicación universal ideal,[35] excede la intersubje-tividad discursiva y argumentativa, dirigiéndose hacia el respeto, la respon-sabilidad y el cuidado del otro. En efecto, la solidaridad responsable y fraterna es la condición de posibilidad de la identidad humana. La tradición bíblica plantea radicalmente esta solidaridad, convirtiéndose en la interrogante sobre la realidad que hace posible tal solidaridad, incluso en la aniquilación. De este modo, de la tendencia a un universalismo abstracto y conceptual se pasa a un universalismo de la solidaridad y el amor fraterno y responsable, frente al otro y frente a la naturaleza.

De modo decisivo, el misterio de la encarnación pone de manifiesto que el pobre y el sufriente son punto de partida para acceder a la salvación que

[35] Cf. J. HABERMAS, o. c.

Dios ofrece. Que la oferta de esta salvación se halla concretado en Jesús, el pobre y servidor de Nazaret, como liberación de y desde los pobres y opri-midos, testifica la universalidad de la voluntad salvadora de Dios. Desde los pobres es posible pensar y construir un mundo para todos, tanto para quie-nes sufren la miseria, la opresión y la muerte, como para quienes viven en la opulencia y para quienes son los primeros responsables de la destrucción de la vida humana y la naturaleza. Aquí adquiere importancia la utopía y la praxis tendiente a la construcción de "un mundo posible", de una humani-dad mejor y de una historia nueva y feliz para todos y con todos. Por ello, el principio de amor se concreta en principio misericordia.[36]

Por lo tanto, la subjetividad implicada en una TPCL es una subjetividad con-creta y necesitada. A partir suyo el sujeto privilegiado de la reflexión y la praxis comunitaria es el sujeto sufriente y necesitado, que muere por las condiciones de injusticia y miseria que le son impuestas; un sujeto poseedor de una corporalidad hambrienta de pan y de otros derechos humanos básicos. Esta teoría teológica fundamental se orienta por el principio ético de la vida, en especial de los sujetos oprimidos y empobrecidos y, por lo tanto, condenados a una muerte indigna y prematura; se inspira en la dimensión ética propia del acto salvador de Dios en Jesucristo, dimensión manifiesta en el hambriento, el sediento, el oprimido, el que no ve, el sin tierra, el sin dere-chos primarios, de la parábola del juicio final (cf. Mt 25,31).

La práctica del amor solidario encuentra su máxima inspiración en la predi-cación y la praxis de Jesús, quien se entrega a muerte por la vida de los otros e integra socialmente a los excluidos. Los pobres, en los que el Hijo de Dios se hace humano y en los que nos invita a encontrarnos con él, constituyen el paradigma de subjetividad que puede llevarnos por sendas de salvación y que puede ofrecer pistas para la superación de las crisis ética, social, alimen-taria, ecológica y financiera por la que atraviesa la humanidad. Por eso, el asunto del pan para todos en abundancia y dignidad (Jn 6,1-16), de la redistri-bución de los bienes materiales, culturales, naturales y sensuales, debe estar presente en una TPCL. El lázaro "echado junto a la puerta y cubierto de lla-gas que desea hartarse de lo que cae de la mesa del rico" (Lc 16,20-21), o sen-tencias como las siguientes: "cuando des un banquete, llama a los pobres" (Lc 14,13), "denles ustedes de comer" (Mc 6,37), "no amontonen tesoros en la

[36] Cf. J. SOBRINO, El principio misericordia, Sal Terrae, Santander 1992.

tierra" (Mt 6,19), "guárdense de toda codicia" (Lc 12,15), "anda y reparte lo que tienes" (Mc 10,17), "tuve hambre y me diste de comer" (Mt 25,35), no pueden dejar de inspirar la reflexión teológica que busca fundamentarse en la comunión y el amor de Dios por la humanidad. El principio ético comuni-tario —"si hay para todos, hay también para mí"— no puede faltar en las discusiones teóricas de la fe cristiana. Se trata de pasar de un amor como idea, a la asunción de un amor empírico, real y concreto, que tiene implica-ciones sociales, económicas, políticas, culturales y sensuales específicas; un amor que mientras más se entrega más plenitud otorga:[37] amor como el de Jesús, amor que puede encontrarse en los justos y los últimos de la sociedad. El ágape universal hará posible un mundo donde "todos quepan" y todos cuenten y tengan derechos. Un mundo donde nadie esté de más ni sea ex-cluido, donde la comensalidad global sea posible, será también —y siem-pre— una tarea teológica.

De esta intersubjetividad comunitaria y fraternal da cuenta el Antiguo Tes-tamento cuando repite con insistencia que el llamado de Dios a la denuncia del egoísmo y al ejercicio de la solidaridad y a compartir la riqueza material con el necesitado, es el culto más agradable a Dios: solidaridad como alterna-tiva para que no haya pobres ni esclavos (Dt 15,1-15): "Comparte tu pan con el hambriento" (Is 58,1-9). Por eso, en la tradición judeocristiana el manda-miento del amor a Dios y al prójimo son inconcebibles el uno sin el otro (Dt 6,5; Lv 19,18; Mt 5,43; Mt 19,18-19; Mt 22,34-40; Rm 13,9-19; Ga 5,14; 1 Jn 5,2). De este principio orientador de la fraternidad universal del cristianismo también da cuenta de manera decisiva el Nuevo Testamento. Por ejemplo, en el libro de los Hechos de los apóstoles leemos:

> Todos los creyentes vivían unidos y compartían todo cuanto tenían. Vendían sus bienes y propiedades y se repartían de acuerdo con lo que cada uno necesitaba (Hch 2,44-45).
>
> La multitud de los fieles tenía un solo corazón y una sola alma. Nadie consideraba como suyo lo que poseía, sino que todo lo tenían en común […] No había entre ellos ningún necesitado, porque todos los que tenían

[37] Cf. L. BOFF, o. c., 143.

campos o casas los vendían y ponían el dinero a los pies de los apóstoles, quienes repartían a cada uno según sus necesidades (Hch 4,32-37).

Esto permite afirmar, sin sombra de duda, que la lógica reinante como reser-va utópica entre las primeras comunidades cristianas era una verdadera co-munidad social y espiritual, donde era posible hacer realidad el principio del "cada cual según sus posibilidades, a cada cual según sus necesidades".

Ese poner todo en común como la mejor y genuina alternativa para superar las necesidades, la miseria, la exclusión y el sufrimiento humano, se expresa tanto en el testimonio de las primeras comunidades cristianas (Hch 2,44-45; Hch 4,32-37; Hch4,36), como en las prácticas de la minga, el convite y el trueque comunitario propias de las comunidades indígenas latinoamerica-nas. De las experiencias autóctonas de los pueblos aborígenes también se re-cibe la herencia de una ética solidaria y comunitaria, experiencias que fueron subvertidas por el intercambio monetario y acumulador de los conquistado-res, pero que el evangelio de Jesús nos invita a recuperar. Por eso, el amor constituye el Mandamiento nuevo y principal (Jn 13,34) "del que se cuelga toda la Ley y los Profetas" (Mt 22,34-40), y, por lo tanto, es la muestra del conocimiento de Dios (1Jn 4,7-8) y del discipulado cristiano (Jn 13,35); el amor es el resumen de la Ley (Mt 7,12; Mt 22,34.40) y la meta de toda Ley (Rm 13,8-10).

Esta comunión implica la asimilación de la vertiente colectiva de la subjeti-vidad humana, pues el prójimo no es meramente el individuo en su digni-dad personal, sino además en tanto cuerpo o colectividad, de manera que sólo puedo amar al individuo si lo tomo en serio en su amplio contexto histórico social y natural. Por eso, en palabras de Hugo Assmann, surge hoy en la teología el tema de las masas humanas en tanto prójimo.[38] Sin embargo, no se trata de una masa etérea o del proletariado, como la defendida por la teoría marxista, sino de la más amplia y diversa civilización de hombres y mujeres que forman parte de la gran familia que habita el planeta en la ac-tualidad. En América Latina esta colectividad adquiere forma concreta en pobres y sufrientes, quienes gritan a la conciencia del resto de la familia humana a través de sus millones de rostros deshumanizados, oprimidos, ex-

[38] Cf. H. ASSMANN, Teología desde la praxis de la liberación. Ensayo teológico desde la América dependiente, Sígueme, Salamanca 1976, 154.

cluidos y sacrificados en plena era de la globalización. Se trata de una comu-nión fraterna con expresiones concretas y universales, que filosóficamente se fundamenta en el principio de la alteridad responsable, del "ser con el otro y para el otro", que es, por extensión, una alteridad ecológica armónica y sus-tentable: ser con y por la naturaleza. "Solo a partir de este reconocimiento del otro como ser natural, aparece la posibilidad de fijar el circuito natural de la vida como el condicionante de toda vida humana".[39]

Una bella muestra de la asunción de esta subjetividad no sólo se expresa en la racionalidad comunicativa, sino en la capacidad de interactuar responsa-ble y solidariamente por la vida de los demás. Por eso, las Comunidades Eclesiales de Base (CEB), surgidas en la Iglesia y en el contexto latinoameri-cano como una manera concreta de vivir la fe en ese Dios que es amor a través del afecto mutuo y transformador, no constituyen una simple expe-riencia del pasado, sino un nuevo desafío al cristianismo universal, tanto en el presente como en el futuro. Ellas constituyen y constituirán una expresión concreta de la corporeidad histórica de la intersubjetividad, implícita en la experiencia cristiana de fe. En una época donde la globalización —por natu-raleza excluyente y asimétrica— conduce al reinado del individualismo y la fragmentación de la sociedad, este tipo de comunidades debe intensificarse en los ambientes populares, extendiéndose además a espacios como la aca-demia, la cultura, el arte, la comunicación y otras prácticas sociales, inte-grando de manera equilibrada la fe y la vida, la palabra y el compromiso, la oración y la praxis, la crítica y la transformación. Muchos son Movimientos Sociales que propician una nueva conciencia histórico-social e impulsan las transformaciones que el mundo actual requiere. Por todo ello, en tanto TPCL, la teología es argumentación creyente e inspiración creativa de nue-vas formas de cooperación, solidaridad, fraternidad e interacción responsa-ble entre los seres humanos. Además, el cometido tiene el desafío de inspirar la articulación de aquellas experiencias comunitarias y de todas las fuerzas vivas de la sociedad. El principio inspirador de estas argumentaciones se halla en la certeza de fe de que Dios es comunión y la Trinidad es la primera comunidad. En efecto, el sujeto de la nueva praxis de comunión liberadora en una época de nefastas consecuencias humanitarias y ambientales es aquel

[39] F. HINKELAMMERT / H. MORA, Hacia una economía para la vida, DEI, San José 2005.

que es capaz de pensar, esperar, actuar y reorientarse en compañía de los otros y conforme a los intereses de todos y de la naturaleza. El sujeto de esta praxis no son sólo aquellos que viven el impacto de estas consecuencias de la globalización, sino también todas las personas y organismos colectivos que se asocian de manera corresponsable con las causas de las víctimas y los ex-cluidos de la historia.

Entendida como praxis comunitaria, la teología implica también una re-flexión sobre los modelos sociopolíticos erigidos en la sociedad, reflexión que ha de basarse en el principio de comunión que no desconoce sino que incluye los intereses, modos de vida, derechos y perspectivas de los últimos de la sociedad: los pobres, las víctimas, los excluidos. Esta conquista, clave pero difícil de alcanzar, será universal en la medida en que todo lo que parte de los pobres esté abierto a la humanidad entera. Lo que se construye desde los poderosos y desde los verdugos es selectivo y excluyente por naturaleza. En efecto, a las realidades pensadas y construidas desde los ricos no pueden acceder los pobres; pero a aquellas que se construyen desde los humildes y sufrientes todos los seres humanos tienen libre acceso y acogida. La simpli-cidad y la inclusión universalizan; la arrogancia y el egoísmo excluyen. La reflexión teológica sobre la sociedad comunitaria y solidaria implica, enton-ces, la conceptualización y la búsqueda esperanzadora y realista de una so-ciedad que busca reparar las deudas históricas hacia los pequeños, los pobres, los excluidos, los campesinos, los indígenas, las víctimas, los trabaja-dores, las mujeres y los niños. En efecto:

> La radicalidad con que se acoge y se afirma al otro es la exigencia prácti-ca radical por la que debe dejarse medir la estructura de una sociedad, [en tanto] la aceptación del otro bajo la modalidad de afirmar a Dios co-mo la realidad absoluta para este otro en la muerte excluye su opresión.[40]

Tarea operativa de la teología es, entonces, la reflexión creyente acerca de una sociedad que tenga en cuenta todas las fuerzas vivas que la conforman y, de manera especial, las mayorías pobres y sufrientes que no han sido re-conocidas ni atendidas a lo largo de la historia; una sociedad que tenga en cuenta a las masas populares, tanto urbanas como campesinas, organizadas

[40] H. PEUKERT, o. c., 329.

o desorganizadas, institucionales o civiles, que claman reconocimiento y dere-chos. De igual manera —y como ya se subrayó— debe ser una sociedad capaci-tada para integrar las voces y rostros de las minorías tradicionalmente excluidas: minorías sociales, étnicas, raciales, sexuales y generacionales. Esto exige una superación del excesivo reconocimiento y servicio a las oligarquías aristocráticas, a los tradicionalmente influyentes: los ricos, poderosos, grandes propietarios, patrones, empresarios, ejecutivos, citadinos e intelectuales, así como los jefes de las mafias, las violencias y otras formas de inmoralidad social. Todo ello significará en últimas la superación de tantos rezagos, desequilibrios, desórdenes y asimetrías sociales, políticos, económicos y culturales, que han generado tantos problemas que hoy son tan difíciles de resolver.

El pequeño, el excluido y la víctima precisan ser reconocidos, valorados, es-cuchados y servidos en justicia ante la historia de sociedades que durante si-glos se han autoproclamado democráticas y de derecho, a pesar de padecer el monopolio de los detentadores del poder, los usurpadores de las riquezas, los dueños de los medios de comunicación y de la tierra, los propietarios de las empresas e industrias, los jefes del narcotráfico y de la economía sub-terránea, los protagonistas de la violencia institucional, los defensores de la guerra subversiva y paramilitar, oligarquías que siguen sintiéndose "todo-poderosas" en la mayoría de los países latinoamericanos. La fe cristiana no se opone sino que alimenta e ilumina el auténtico pensamiento democrático. De ahí que una sociedad que de verdad aspire a ser democrática no puede desconocer al cristianismo. Sin embargo, a pesar de esta universalidad cris-tiana no puede descuidarse la perspectiva fundamental y orientadora de Jesús y de los pobres en la construcción de un nuevo orden social.

Una teoría creyente de la praxis de comunión, entonces, no puede mantener-se al margen de la imperativa urgencia de una comunión universal y concre-ta, de una interacción responsable con la naturaleza y los demás. La necesidad de una estrecha y eficaz solidaridad comunitaria entre los pueblos de la tierra, y la configuración de una conciencia y una praxis de comunión ecológica, económica, social, política, cultural y cósmica, es responsabilidad de todas las ciencias y, en esa medida, de la teología. La promoción de la participación crítica, práctica y compasivamente responsable en la preserva-ción de la vida de las personas, la sociedad y la naturaleza, también forma parte de la competencia teológica. He aquí su pertinencia global en una épo-ca extremadamente propensa a las guerras y los conflictos a causa del pan y por el deseo de acumulación de los recursos garantes de la vida en esta tie-

rra. La teología, en tanto discurso creyente de este amor original o fundacio-nal, se convierte en conceptualización y concreción alternativa a las asimetr-ías, monopolios, egoísmos y exclusiones que ha dejado a su paso la era de la globalización.

3.2.4. Eje liberador: hacia una teología crítica del legalismo y la opresión

El cuarto eje de una teología básica como TPCL es el eje liberador. Éste consti-tuye el quicio propiamente recreador y resignificador de las realidades humanas que se hallan implicadas en el verdadero y misterioso aconteci-miento fundante de la revelación gratuita y continua de Dios. Por lo tanto es un eje eminentemente transformador de las realidades históricas que afectan de modo negativo la existencia de los hombres y mujeres en su vida cotidia-na. En este sentido coincide con los pretextos propios de una auténtica TL. La dimensión liberadora de la teología, tanto en sus expresiones teóricas como prácticas, se fundamenta en el Dios que se ha revelado como Dios liberador, el Dios que escucha el gemido del hijo de la esclava abandonado y moribundo en el desierto (Gn 21,17-18); que atiende el clamor del oprimido y se com-promete con su liberación (Ex 3,7-8; Dt 26,6-9); que anuncia la liberación por medio de los profetas (Is 61,1-3); que la actualiza y anticipa de manera defi-nitiva en la praxis de Jesús de Nazaret (Lc 4,14-21), y que, a partir de Jesús, desafía a la humanidad entera a implantar esta libertad que salva y rechaza cualquier yugo (Ga 5,1). En efecto, cualquier teología que pretenda ser TPCL debe poseer los rasgos de una teoría crítica de las leyes injustas que legiti-man la opresión del ser humano.

La libertad es uno de los mayores desafíos en juego en la crítica de la utopía actual, y, sobre todo, en la crítica a la utopía del capitalismo neoliberal globa-lizado. En efecto, la sociedad actual proclama el triunfo de la libertad global del mercado y sus leyes, en detrimento de la libertad de los seres humanos. Así, con el pretexto de vencer la esclavitud humana e imponer el reino de la libertad del sujeto (moderno y posmoderno), muchas otras esclavitudes se instauran en el panorama de la sociedad actual, atentando nuevamente con-tra la libertad y la dignidad del sujeto humano, de la naturaleza e, incluso, de la comprensión de Dios. No sólo la vida, sino además la libertad del suje-to están en juego en el modelo económico neoliberal. Como ya se dijo, el modelo neoliberal reduce la libertad a un simple derecho al consumo, a la pro-piedad privada y a la aniquilación de todo aquello que se oponga a la imposi-ción de un sistema total o global de mercado. Es una libertad subyugada que

esclaviza al sujeto. Son muchas las esclavitudes que el sistema de mercado ge-nera en la vida real de las sociedades posmodernas: dependencia al consumo, sumisión a una tendencia utópica inhumana y deshumanizante, predominio de los medios tecnológicos sobre las personas, control de toda tendencia trans-formadora de la sociedad, pérdida de sentido existencial, y otras. Son muchas las esclavitudes, opresiones, cadenas y barreras que pueden imponerse a una sociedad con una utopía única, sacralizada y globalizada.[41]

Al regirse por el automatismo del mercado, la sociedad neoliberal cae en el mismo error mecanicista del estalinismo. La primera ha dejado el destino de los seres humanos en manos de las leyes autorreguladoras del mercado per-fecto (de las instituciones mercantiles privadas); el segundo dejó el destino de la humanidad en manos de las leyes de la historia (de la institución cen-tral: el Estado). Tanto la sociedad perfecta que tanto pretendía el socialismo mediante la planificación central del Estado comunista, como la que busca el capitalismo a través del mercado total y privado, son utopías absolutistas y totalitarias, que atentan contra la condición libre del sujeto humano. En am-bos casos, se promete la vida y la libertad "como resultado del sometimiento absoluto a las instituciones y sus leyes. No admiten, ninguna 'subjetividad' del ser humano".[42] Así, tanto el triunfo del comunismo como el del capita-lismo significan el sacrificio de la subjetividad. El mercado, en tanto sistema autocreado y autorregulado, es la ley perfecta y absoluta a la que todo ser humano debe someterse en la actualidad. Esta ley no permite interferencias, alteraciones, inspecciones ni revisiones; antes bien debe aceptarse de manera ciega y humilde para que el mundo pueda tener vida. Quien opone resisten-cia es tenido como orgulloso, incrédulo, antisocial, desestabilizador y ene-migo de la humanidad.[43]

La sociedad neoliberal absolutiza una sola ley e institución, la del mercado. Así, éste se convierte en el núcleo de la vida social, se hace total y se globali-za. Al absolutizar la institución y la ley del mercado se sacrifica la libertad del sujeto, es decir, la condición subjetiva del ser humano, quien queda al servicio del proyecto histórico, de las instituciones, de las leyes. La condición

[41] En el futuro esperamos publicar un análisis de estas formas o procesos de esclavitud dentro de la sociedad mercantil globalizada.

[42] Cf. F. HINKELAMMERT / H. MORA, o. c., 401-402.

[43] En el actual lenguaje bélico y totalitario se habla de idiotas útiles, subversivos y te-rroristas para referirse a todos aquellos que desean un mundo diferente.

del sujeto y de todo lo que concierne a la vida humana se encuentra someti-da a las mediaciones históricas o institucionales, las cuales llegan a ser con-sideradas como fin último. Lo esencial en la historia es la protección de las instituciones y sus leyes, de tal suerte que la vida humana y todo lo que la garantiza son cosas secundarias. Ello explica las crisis humanitarias y las destrucciones provocadas a la naturaleza en las últimas décadas, pues la producción y la explotación se han convertido en el máximo fin de la so-ciedad neoliberal.

Sin embargo, "la libertad humana no puede consistir sino en una relación del sujeto con sus instituciones, en la cual el sujeto somete a las instituciones a sus condiciones de vida".[44] Dicho de otro modo, el sujeto será libre en la medida en que logre relativizar toda ley, institución, tradición o verdad, al servicio de la vida humana y de todo aquello que sea necesario para que esa vida prospere. Así, la primera libertad que debe asumir la utopía cristiana de la vida abundante es la libertad frente a la ley del mercado total. Justo en es-to consiste la libertad proclamada por el cristianismo.

En sus orígenes, el cristianismo posee una tradición teológica expresada como crítica a la ley en el contexto fariseo de la Torah. A esta crítica se suma aquella dirigida a la irracionalidad de lo racionalizado dentro de un imperio, en este caso el im-perio romano, cuyo dominio se extendía hasta Palestina. Esta crítica aparece de manera explícita en algunas cartas de Pablo (en particular a los Romanos y los Gálatas) y de manera un poco menos explícita en los Evangelios. Los testimonios neotestamentarios sobre Jesús y la experiencia de fe suscitada por él en los comienzos, dan cuenta clara del cristianismo como una religión consciente de que el cumplimiento ciego de las leyes humanas puede ser contrario a la voluntad divina y, por lo tanto, puede oponerse a la fe verda-dera, definida por la libertad del ser humano dispuesto a responder al amor de Dios. Por eso, en el Nuevo Testamento se anuncia que la salvación no lle-ga por el cumplimiento de la ley, sino por la gracia de Dios, y que, por el contrario, la ley asumida como ley de cumplimiento lleva al pecado y la muerte. Así, la Buena Nueva es un anuncio de salvación más allá de la ley y a partir de la fe, a partir de la vida en el Espíritu.

Este sentido de libertad verdadera estuvo presente desde los primeros tiempos del cristianismo: "Para libertarnos nos liberó Cristo", dice San Pablo (Ga 5,1).

[44] F. HINKELAMMERT / H. MORA, o. c., 401.

Tal vez por ello el cristianismo fue tan profético y radical, lo que significó la persecución y el martirio de muchos cristianos a manos del imperio romano. En efecto, la fe es comprendida dentro de la teología paulina como elemento liberador: "Cuando llegó la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo na-cido de una mujer, nacido bajo el dominio de la ley, para rescatar a los que se encontraban bajo el dominio de la ley" (Ga 4,4-5). Entonces, la desafiante exhortación a "permanecer siempre firmes y no sujetarse más al yugo de la esclavitud" (Ga 5,1) debe resonar en la consciencia de todo cristiano. Por eso, la misión cristiana es típicamente liberadora, redentora, salvadora. El cristia-nismo ha de luchar para que ninguna ley lo someta y esclavice,[45] y, al mismo tiempo, para desatar todas las amarras que oprimen y deshumanizan. Sólo una ley que legitime y garantice la justicia, la igualdad, el amor y el perdón tiene validez; sólo una ley que incluya la voluntad divina puede humanizar y posibilitar la libertad. La libertad es, entonces, una dimensión fundamental de la utopía cristiana y parte constitutiva de la vocación cristiana: "Fue para la libertad que fueron ustedes llamados" (Ga 5,13). Esta libertad se traduce en praxis de amor, pues "toda la ley se cumple en esta frase: 'ama a tu prójimo como a ti mismo'" (Ga 5,14). Esto es lo que Jesús plantea a los fariseos como plenitud de la Ley y los profetas: el fundamento de la vida de fe es el amor a Dios y al prójimo como uno mismo se ama (Mt 23,34-40).

Para la teología paulina, la ley no salva por el mero cumplimiento. Antes bien, creada para que los ciudadanos la cumplan, independientemente de si ese cumplimiento es contrario a la vida, la ley lleva a la muerte. San Pablo considera que pecado no es propiamente el incumplimiento de la Ley, sino justo su cumplimiento por encima de todo, incluso de la vida humana. Es así que "el pecado del que se trata en la visión de Pablo, se comete cumpliendo la ley y para que sea cumplida. Las infracciones de la ley son secundarias. En consecuencia, el pecado es llevar a la muerte cumpliendo la ley. Luego, el pecado se comete con la buena conciencia de estar cumpliendo la ley".[46] En

[45] En tal sentido es necesario precisar que la ley del amor contenida en el Evangelio no es una ley que esclaviza; es una respuesta libre del sujeto, surgida de su interior, en el afán de responder con su amor al amor de Aquel que lo ha amado primero, y que desplaza ese amor hacia los otros. Experiencia de amor que implica dolor pero tam-bién y, sobre todo, gozo.

[46] F. HINKELAMMERT, "La teología de la liberación en el contexto económico-social de América Latina: economía y teología o la irracionalidad de lo racionalizado", en Pa-sos 5 (1995) 14.

suma, para san Pablo, la ley es la manifestación más clara de una vida al margen del Espíritu, fuente de libertad. La ley es expresión de la incapaci-dad humana para vivir en libertad aquellos principios que pueden garanti-zar la vida. Ciertamente, las leyes son necesarias en el seno de sociedades complejas y diversas, pero cuando éstas se valen de la ideología y los reduc-cionismos que favorecen intereses perversos, son refutables. De acuerdo con san Pablo, cuando una ley legitima estructuras y situaciones de desigualdad, injusticia, mentira, violencia y exclusión, se convierte en camino hacia la muerte. De ahí que se torne criticable, abominable y rebatible.

Jesús de Nazaret es un sujeto libre por excelencia, libre frente a sí mismo, en tanto que se entrega totalmente y sin reservas, y libre frente a toda institu-ción que no respete la vida y la realización de las personas: es libre frente a su propia familia, frente a sus amigos, frente a las autoridades políticas y frente a las mismas leyes, tradiciones y poderes de la religión. Los Evange-lios ponen en claro que Jesús es un conocedor de la ley judaica. Conoce la ley y los profetas, el contenido central del Primer Testamento. Siempre acude a éste para fundamentar su proclamación del Reino, tanto sus contenidos básicos como sus críticas necesarias. Por eso cuestiona las falsas interpretaciones de la ley, le otorga un sentido verdadero y propone alternativas existenciales a sus contradicciones; coloca en su centro al ser humano y a todo aquello que permite una existencia digna y plena.

Jesús interpreta con autoridad y claridad la ley mosaica (Mt 5,17s; 15,1-7; 19,1-9; 12,8). Se opone a la fidelidad a la Ley y no a Dios, a la norma y no a la vida, a los preceptos y no a la justicia, a las cosas y no a las personas. Dios está por en-cima de la ley (Mt 12,8). Jesús pone en entredicho la imagen judía y estática de Abrahán, Moisés, Elías, David y Jonás, convertidos en mitos sin vida, incapa-ces de transformar la realidad concreta de los creyentes. Jesús hace una crítica e invita a ir más allá de la simple confesión ciega y pasiva: “Aquí hay algo más [importante] que…”: Jonás (Mt 12,41), Salomón (Mt 12,42), Abrahán (Jn 8,56.58), Juan Bautista (Mt 11,11). La novedad del Reino implica una supera-ción del primer estadio de la salvación (AT); se traza una distinción entre el momento antiguo y el actual, el de los profetas y el de Dios. La relación con la tradición no puede ahogar la relación con la actualidad; así, el vínculo con el pasado no puede sustraernos del vínculo con la vida.

En la crítica que hace a las interpretaciones farisaicas y reduccionistas de la ley, Jesús defiende la primacía de la vida. Para Jesús, como para Dios, el ser humano está por encima de toda ley: si hubieran comprendido lo que signi-

fica “Misericordia quiero, que no sacrificio”, no condenarían a los que no tienen culpa, a los inocentes, a los justos, “porque el Hijo del hombre es se-ñor del sábado” (Mt 12,1-8). Jesús afirma que la ley, incluso las leyes religiosas institucionales, debe someterse al reino del bienestar y la caridad humana.[47] En tanto Profeta escatológico, Jesús tiene autoridad para interpretar la ley mosai-ca. Así lo hace en varias ocasiones (Mt 5,17s; 15,1-7; 19,1-9; 12,8): “¿Por qué no juzgan por ustedes mismos lo que es justo?” (Lc 12,57); “El Hijo del hombre es señor del sábado” (Mt 12,8); “El sábado ha sido instituido para el hombre y no el hombre para el sábado” (Mc 2,27). De este modo, Jesús rescata el verdadero sentido de la ley en la vida de una sociedad. Por ello, en una sociedad guiada por el derecho, los acuerdos y las leyes sociales, el talante profético del cristia-nismo resulta sumamente apropiado.

En el Evangelio de Lucas, la crítica y el reproche a los fariseos y juristas por sus formalismos vacíos y superfluos (Lc 11,37-54), está precedida por los lo-gia sobre la lámpara, la luz (Lc 11,33-36). En efecto, la claridad existencial es correlativa a la libertad frente a todo legalismo vacío. Cualquier minucia prescrita para cumplirse ciegamente no significa libertad ni bienestar huma-no. Es preciso superar el cumplimiento ciego de las normas; una relación tal con la ley no es expresión de claridad y lucidez existencial, sino todo lo con-trario. La práctica excesiva de lo secundario o accesorio puede enceguecer a la persona e impedir que ésta vea lo principal. Cuando se cae en la obsesión por las minucias de la ley se corre el peligro de olvidar lo esencial. Eso es lo que Jesús reprocha a los escribas y fariseos, su fidelidad incondicional a tales prácticas externas en detrimento de la práctica de la justicia, la misericordia y el amor a los demás, que constituyen lo esencial o fundamental en la vi-vencia de la religión. Entonces, la incoherencia y la hipocresía invaden la existencia del creyente. Una sabia integración entre lo primordial y lo cir-cunstancial es lo que Jesús sugiere como parte de su crítica al legalismo fari-saico, es decir, la capacidad de practicar lo primordial sin descuidar lo secundario: “Pagan el diezmo de la menta, del anís y del comino, y descui-dan lo más importante de la Ley: la justicia, la misericordia y la fe. Esto es lo que había que practicar, aunque sin descuidar aquello” (Mt 23,23). He aquí

[47] En múltiples lugares del Nuevo Testamento ha quedado evidenciado que las leyes son una mediación necesaria, pero no lo esencial en la fe; son un medio, no un fin. Por eso, las leyes no pueden ser absolutizadas; deben, en cambio, estar subordinadas a la dignidad de la persona, a la praxis de amor y justicia que garantiza la salvación.

el sentido auténtico de la Ley mosaica y la base de la crítica cristiana a la ley. La verdadera vida iluminada es aquella que puede ver lo esencial más allá de lo aparente. La verdadera claridad existencial y la fidelidad a la Ley se hallan en la vivencia de la justicia, la misericordia y la fe.

La relación entre Jesús y la ley contiene una crítica a esta última, así como una propuesta para superar la sumisión a ella, aunque resulta difícil separar lo primero de lo segundo, es decir, la crítica del llamado a vivir en perfec-ción, más allá de la ley. En efecto, ésta limita la responsabilidad, aniquila la libertad, mata al Espíritu. La ley ciega y, enceguecedora del sujeto humano, es expresión de inmadurez humana, de esclavitud e imperfección. Por eso, vivir más allá de la ley es la propuesta evangélica para alcanzar la perfección: "Us-tedes, pues, sean perfectos como el Padre es perfecto" (Mt 5,48). Ello significa no juicio, no odio, no violencia, no muerte, sino amor y vida. Así, el Evangelio es una propuesta de perfección, traducida en verdad, libertad, justicia y amor; en últimas, una propuesta de salvación.

En la sociedad globalizada sigue imperando la pretensión de absolutizar las leyes. Así, en plena época de la libertad y la prosperidad planetaria, existen países y organismos hegemónicos que exigen máximos deberes tendientes al orden, la justicia, la seguridad y el cumplimiento de las leyes, cuando ellos mismos vulneran éstas constantemente según sus propios intereses. De hecho, los países que aparentan ser más democráticos y respetuosos del justo deber y el derecho, son los que violan más irracionalmente los derechos humanos y de los pueblos, y pisotean los acuerdos universales. Una socie-dad basada en el cumplimiento ciego e injusto de la ley, como la que se cen-tra en la ley del mercado total y globalizado, es una sociedad condenada al desequilibrio y la desigualdad, al injusto sacrificio de los justos y de los ino-centes de esta tierra. Es, por lo tanto, una sociedad que tolera la muerte, una sociedad idolátrica. En pos de la ley del mercado, el proceso de globalización impone a todos los pueblos del planeta un sacrificio permanente e irreme-diable. La ley del mercado global es una ley de muerte, contraria a la vida, que exige el sacrificio de una buena parte de la humanidad y de la naturale-za al servicio de su cumplimiento. El producto de esta ley, en tanto rectora del mundo y de las relaciones sociales, no es otro que la muerte. Dicho de otro modo, el bienestar social y medioambiental es sacrificado conforme a los intereses del gran capital privado y especulativo que, por su impacto global, hoy amenaza a la estabilidad financiera y laboral en muchos lugares del planeta. Por eso, las posibilidades de una economía a partir de la justicia,

la donación, la austeridad, la equidad y la solidaridad, se convierten en un imperativo para la reflexión ética de la teología.

Hoy en día, la ley del mercado neoliberal totalizado y globalizado privilegia la explotación irracional, la acumulación egoísta y la satisfacción de intereses particulares. Cuando una ley desconoce el sufrimiento de los excluidos, ol-vida el carácter sagrado de la creación y tolera la muerte provocada; cuando propicia las asimetrías sociales, la instrumentalización del ser humano y el deterioro de la obra de Dios, se vuelve necesario emprender una crítica pro-funda. Aquí radica, en consecuencia, una de las funciones proféticas de la teología fundamental: el desenmascaramiento de las leyes que atentan con-tra la dignidad humana y la integridad de la naturaleza, a la luz de la crítica neotestamentaria realizada como exigencia histórica para la acogida del Re-ino de Dios y la construcción de un mundo nuevo y mejor.

Conclusiones

La teología fundamental constituye una reflexión rigurosa, metódica, acumulativa y articuladora sobre el Dios revelado en Jesucristo Salvador. Sin embargo, esta re-flexión no es posible sin el reconocimiento de aquellas realidades que entran en juego al momento de pensar y aplicar el acontecimiento revelador ten-diente a la salvación humana, dentro de las coordenadas de la realidad histórica. Estas realidades o dimensiones de la realidad fundamental, a sa-ber, la teologal, la antropológica y la histórica, atraviesan la reflexión teoló-gica. La teología viene así a ser el abordaje del asunto del Dios revelado a los hombres en el seno de un mundo complejo y, al mismo tiempo, elemental, en miras a descubrir las posibilidades de vida y realización histórica y esca-tológica al alcance del sujeto contemporáneo, gracias al acto libre y gratuito del Dios de nuestro Señor Jesucristo. Aquí radica la relevancia de la pregun-ta por el papel de la teología en tiempos de globalización.

La época actual, marcada por la globalización neoliberal, se halla determi-nada por la potenciación y articulación de las dinámicas de mundialización —comunicación, transporte, cultura, información, economía— a partir y en virtud de la máxima rentabilidad. Este nuevo contexto mundial ha significa-do el desarrollo de muchas de las potencialidades humanas en función de la organización social y el mejoramiento de la vida humana, y ha posibilitado soluciones a algunos de los problemas más hondos de la historia. Sin embar-go, también ha facilitado la implantación de una cultura de la explotación

irracional de la naturaleza, una instrumentalización de la vida humana y el desgaste de valores éticos esenciales en la construcción de una sociedad jus-ta, democrática y segura. En el reconocimiento de estas grandezas y en la asunción de estas aporías globales se funda la necesidad de una reflexión sobre Dios que tenga en cuenta una mirada crítica y sugerente de la sociedad contemporánea, de la cual forma parte todo creyente y, por lo tanto, todo teólogo. ¿Qué tiene que ver Dios con el curso que la historia ha tomado en las últimas décadas? ¿Qué desafíos plantean las realidades globales actuales al ejercicio reflexivo centrado en el Dios de Jesucristo? ¿Cuál es el aporte es-pecífico de la teología en este cambio de época y en esta época de cambios? Tales cuestionamientos permitirán la determinación de la especificidad y re-levancia de la teología en el momento histórico actual y en el porvenir. Teología fundamental y globalización tienen mucho que decirse mutuamente, ellas constituyen dos realidades con un fundamento existencial, práctico, teleológi-co y conceptual. Por una parte, la globalización representa un enorme desafío para la reflexión teológica destinada a la determinación y profundización de los fundamentos de la fe, desafío relacionado con los modos de vida, las prácticas históricas, las tendencias futuras y los universos simbólico-conceptuales. Por la otra, la teología aporta cuestionamientos y decisiones teóricas y prácticas res-pecto de las formas como el sujeto creyente ha de situarse ante un mundo glo-balizado, marcado por la diversidad, la complejidad, la apertura a lo novedoso y la búsqueda de la verdad absoluta, así como por la exclusión, la superficiali-dad y la precariedad en muchos aspectos de la existencia concreta de los hom-bres y mujeres que habitan el planeta.

En tanto era de la apertura global, de las libertades subjetivas, de la diversi-dad cultural y la interdependencia social, la globalización se erige como el momento propicio para la renovación de la teología. Por lo tanto, una teolog-ía fundamental pertinente en tiempos de globalización ha de erigirse como una reflexión centrada en lo fundamental, rigurosa, encarnada y abierta, que garantice la articulación de la dimensión metódica e interdisciplinaria con los contextos y las racionalidades exigidas en toda labor científica y en toda praxis histórica. A partir de este esbozo queda abierta la posibilidad de reco-nocer la teología como saber interesado por las realidades divinas, humanas e históricas, todas ellas en interacción, dada su importancia en la búsqueda de verdad, sentido y fundamento existencial.

La teología fundamental, entendida como teoría de la praxis de comunión libe-radora, se postula como saber específico y general, capaz de dialogar e interactuar

en el amplio escenario científico mundial, contribuyendo a la urgencia humana de razonar y transformar la historia desde el acto revelador de Dios. Saber teológico que, en tanto teórico, es reflexivo, crítico, interpretativo y argumentativo del acontecer divino, incidiendo en la búsqueda de una auténtica comprensión de los problemas de la historia. En tanto práctico es un saber que asume la realidad histórica y, además, es realizador, comprometido y transformador, pues intenta incidir en las respuestas que demandan los problemas de la humanidad. En tanto comunitario, el saber teológico se preocupa por los sujetos humanos, tiene en cuenta la totalidad de la familia humana y se abre a los aportes de otros saberes. Finalmente, en tanto liberador es un saber que busca el sentido último de cuanto acontece en nuestra historia, desde la perspectiva de una salvación humana que es posible gracias al propio Dios revelado. En este sentido se trata de un saber capaz de recrear, resignificar y lanzar al hombre al reconocimiento y aceptación de la trascendencia y la plenitud que Dios ha tenido a bien participar a toda la humanidad, en su Hijo Jesucristo.

Aquí radica la necesidad de una teología fundamental como trabajo científico de determinación, interpretación y actualización del misterio revelador de Dios; esto es, una teología que respeta y asume la autonomía de Dios, el hombre y el mundo y, por lo tanto, una teología al servicio de la verdad, la libertad y la plenitud humanas. Se trata pues de un quehacer que intenta de modo continuo rescatar el sentido, la razonabilidad y la vigencia histórica y existencial de la revelación divina en nuestra historia, tan fascinante como paradójica. Una teología fundamental en tiempos de globalización es una teología que reconoce en esta época una ocasión privilegiada para reivindicar la pertinencia de pensar la cuestión de Dios en relación con la vida y la naturaleza, el mal y la libertad, la injusticia y la violencia, la economía y la política, la ciencia y la cultura. Como ejes transversales de este razonar sobre la fe es preciso asumir y reasumir de manera siempre nueva y alternativa los asuntos fundamentales que determinan el rumbo de los pueblos latinoamericanos y caribeños: la dignidad humana, la justicia y la igualdad social, el respeto a las libertades y pluralidades, la superación de la pobreza y la vio-lencia en sus diversas formas, y la inclusión de los sujetos, fuerzas y culturas que conforman la identidad de esta región en particular.

Fecha de recepción: 03 de junio de 2010 Fecha de aceptación: 12 de noviembre de 2010

Temas de revisión

VI El Desafío de la posmodernidad para el Cristiano

The challenge of postmodernism for Christian

Universidad Peruana Unión

Rubén Montero

Licenciado en Teología por la Universidad Peruana Unión. Magíster en Teología por la misma universidad. Ponente internacional y escritor de diferentes artículos científicos y de divulgación. Actualmente se desempeña como secretario académico de la Facultad de Teología de la Universidad Peruana Unión.

resumen

Vivir en una sociedad posmoderna, caracterizada por un discurso antirreligioso y por su relativismo moral, constituye en sí mismo un gran desafío para los cristianos, especialmente para el segmento más joven. Este artículo ofrece una descripción de algunas de las características de nuestra sociedad que nos permitirán conocerla mejor y comprender el enorme desafío que ella representa para quienes enarbolan los principios de la fe cristiana.

Palabras clave: Sociedad, posmodernidad, relativismo, cristianismo.

abstract

Live in a postmodern society characterized by an anti-religious discourse and its moral relativism constitutes a great challenge for Christians, especially for the younger segment. This article provides an overview of some of the features of our society that allow us to better know and understand the enormous challenge it represents for those who brandish the principles of the Christian faith.

Keywords: Society, postmodernism, relativism, christianity.

El único remedio para los pecados y dolores de los hombres es Cristo. Solamente el evangelio de su gracia puede curar los males que azotan a la sociedad. La injusticia del rico hacia el pobre, el odio del pobre hacia el rico, tienen igualmente su raíz en el egoísmo, el cual puede extirparse únicamente por la sumisión a Cristo. Solamente él da un nuevo corazón de amor en lugar del corazón egoísta de pecado. Prediquen los siervos de Cristo el evangelio con el Espíritu enviado desde el cielo, y trabajen como él lo hizo por el beneficio de los hombres. Entonces se manifestarán, en la bendición y en el ennoblecimiento de la humanidad, resultados que sería totalmente imposible alcanzar por el poder humano.

White (1900)

Introducción

Vargas Llosa (2009) empieza su descripción de lo que él llama la *Civilización del Espectáculo,* contando un hecho ocurrido el viernes 19 de setiembre de 2008, día enque se desplomóla bolsa de valores de Nueva York y cientos de fotógrafos de los más importantes medios de comunicación estaban agolpados en los exteriores de uno de los imponentes rascacielos. Todos querían llevar a sus redacciones la primicia del primer bróker que se lanzase desde las alturas, a consecuencia de ese terrible huracán financiero que vaporizó miles de millones de dólares.

Es espeluznante la visión de un grupo depersonas ávidas por registrar gráficamente el muy probable suicidio de algún bróker caído en desgracia, sin embargo, el cuadro se hace más sorprendente cuando pensamos que muchos podrían sentirse decepcionados por elhecho que no hubo ningún suicida que se arrojase desde el rascacielos. Las imágenes de la desgracia del suicida hubiesen significado un gran éxito profesional para los fotógrafos, con el consiguiente engrosamiento de sus cuentas bancarias.

La violencia y los medios de comunicación

Las imágenes de la violencia y del aparente triunfo inexorable de la irracionalidad están en todas partes del mundo: desde los movimientos terroristas hasta los movimientos separatistas en algunas naciones europeas, desde las guerras contra el narcotráfico y sus secuelas en los países andinos hasta las infernales guerras tribales en algunos países africanos, desde los ancestrales odios

entre judíos y árabes hasta las amenazas de extremistas islámicos que penden como una espada de Damocles sobre la cabeza de la civilización occidental.

Asimismo,podemos vera los omnipresentes medios decomunicación tratando de buscar el ángulo más sangriento de la tragedia humana, y convirtiéndoseen unafestiva comparsa consagrada a adularel insaciableclamor de las masas por más derramamiento de sangre. En su carrera sin tregua por capturar al mayor número de consumidores, los noticieros del mundo parecen deleitarse en colocar en sus primeras planas lo peor de la sociedad humana, haciendo que esta parezca mucho peor y miserable. Para completar este dramático escenario, parece haberse instalado en la conciencia universal de la humanidad la certeza indubitable que no hay manera de salir de esta situación. Es evidente que vivimos en un mundo en crisis y que formamos parte de una sociedad enferma.

Modernidad y posmodernidad

Si repasamos la historia, veremos cómo el siglo XX se inició con un optimismo generalizado en la capacidad del hombreporconstruiruna sociedad mejor. Se creía que la razón sería el instrumento que realizaría la portentosa hazaña de construir un mundo donde los seres humanos podrían alcanzar la felicidad y vivir en perpetua armonía. Esa sociedad, que tenía una confianza ciega en el poder de la razón humana para solucionar los mayores problemas de la humanidad, constituye el apogeo de la modernidad.[1]

La modernidadfue una época de grandes metas, delidealdelprogreso conjunto de la humanidad bajo la guía de la razón. La época de la lucha de las ideologías, cada una mostrándose a sí misma como el único camino racional para alcanzar la plena felicidad y la ansiada armonía entre los seres humanos. Las ideologías, conuna arquitectura lógica indestructible, convencíana millones de seres humanos que luchaban por sus banderas políticas, económicas y sociales con la convicción de transformar la sociedad hasta conquistar el paraíso quesu ideología prometía. Esas ideologías eran visiones de la realidad,

[1]Sobre lo que es la modernidad y su confianza en el progreso humano a través de la razón, es interesante el comentario de Vatimo (1987): "Desde el punto de vista (que podemos considerar común a pesar de no pocas diferencias) de Nietzsche y de Heidegger, la modernidad se puede caracterizar, en efecto, como un fenómeno dominado por la idea de la historia del pensamiento, entendida como una progresiva "ilumina-ción" que se desarrolla sobre la base de un proceso cada vez más pleno de apropiación y reapropiación de los "fundamentos", los cuales a menudo se conciben como los "orígenes", de suerte que las revoluciones, teóricas y prácticas, de la historia occidental se presentan y se legitiman por lo común como "recuperaciones", renaci-mientos, retornos". p. 10.

explicaciones totalizadoras sobre la naturaleza del ser humano y el devenir de la historia universal.[2] Entre estas ideologías podemos citar al marxismo, el iluminismo, el capitalismo y también al cristianismo.[3]

Fue en los albores del siglo XX que el ideal de la modernidad empezó a dar señales de agotamiento hasta finalmente ser desplazado por la visión escéptica de la posmodernidad. Conforme transcurría el siglo pasado, eran cada vez más evidentes las exiguas capacidades de la razón para construir el ideal de una sociedad de paz y armonía.

Dos grandes guerras mundiales fueron golpes devastadores contra la modernidad. El hombre había alcanzado, a través de la razón, las cumbres de la ciencia y la tecnología, pero también la humanidad se descubría a sí misma en los umbrales del infierno de un holocausto nuclear. La razón había llevado a la humanidad a conquistas extraordinarias en la ciencia, pero esas conquistas, lejos de llevarlo al ideal de la sociedad perfecta, se volvían contra el propio hombre. Con todo su adelanto científico, el hombre no había avanzado un milímetro en la construcción de una sociedad que garantice la felicidad y la plenitud al ser humano. Un sentimiento de desilusión estremece el corazón de la humanidad. Este sentimiento es una respuesta casi exclusivamente emocional a los ideales frustrados de la modernidad. Esa respuesta moldea lo que se ha dado en llamar la sociedad posmoderna. Habermas grafica muy bien ese sentimiento declarando: “La posmodernidad se presenta claramente como antimodernidad”. (Habermas, Baudrillard, Said y Jameson, 2008, p. 18. Es la sociedad posmoderna, con sus grandezas y miserias, la sociedad en que vivimos. A continuación presentaremos algunos de los rasgos más notables de la posmodernidad.

[2]Podríamos decir que esas ideologías totalizadoras son las que Lyotard (1996), llama de *metarrelatos,* él escribe: “Cuando la enfoqué, en 1979, en torno de la cuestión de los “grandes relatos”, mi intención era simplificarla, pero me temo que fui más allá de lo necesario. Los “metarrelatos” a que se refiere *La condición posmoderna* son aquellos que han marcado la modernidad: emancipación progresiva de la razón y de la libertad, emancipación progresiva o catastrófica del trabajo (fuente de valor alienado en el capitalismo), enriquecimiento de toda la humanidad a través del progreso de la tecnociencia capitalista, e incluso, si se cuenta al cristianismo dentro de la modernidad (opuesto, por lo tanto, al clasicismo antiguo), salvación de las creaturas por medio de la conversión de las almas vía el relato crístico del amor mártir”. pp. 29-32.

[3]Aun cuando se considere al cristianismo como una ideología con visión totalizadora en la modernidad, es llamativo constatar que el cristianismo se hallaba también como una sobria columna en el andamiaje intelectual de la edad media, frente a la cual se levantó el paradigma de la modernidad. Para el creyente, esta persistente vigencia en el tiempo es un argumento a favor de la superioridad del cristianismo sobre otras visiones integrales de la vida.

Un mundo sin ideales

Uno de los rasgos distintivos de la modernidad era su confianza en la razón humana. Esa confianza en la razón tuvo su impacto en los ámbitos de la ciencia y el pensamiento social y político. En la modernidad, existía la disposición a creer que era posible alcanzar los ideales sociales y políticos que ofrecen las ideologías: la libertad, la igualdad, una sociedad sin clases sociales, el acceso universal al mercado,etc. En virtud de la consecución de esos ideales se justificaban la militancia política y el compromiso con las causas sociales. La modernidad fue el tiempo de las grandes utopías sociales y de los actos de fe.

No estamos evaluando aquí la validez o la veracidad de estos ideales u utopías, lo que hacemos simplemente es describir el sentimiento de la modernidad. La posmodernidad arrasa con las ideas totalizadoras e ideologías movilizadoras,dando paso a un mundo sin ideales porconquistar. Las conquistas se trasladan al campo individual. No se lucha más por la sociedad perfecta, ahora la lucha es por el éxito personal. Los grandes ideales movilizadores han dado paso a la feroz competencia en los diferentes ámbitos de la existencia.

Un mundo de sentimentalismos exacerbados

En nuestra sociedad, el ideal racionalista basado en el principio cartesiano “pienso luego existo” ha sido desplazado por uno que podríamos enunciar como “siento luego existo”. La preponderancia de los medios visuales es abrumadora, y las multitudes son arrastradas hacia un universo virtual de imágenes que emocionan, aterrorizan, hacen reír y hacen llorar. Parece que solo aquello que toca las fibras de la emoción parece ser digno de ser seguido. La reflexióny la contrastaciónde ideas hansidorelegadas alostracismomediático. Bell (1989) describe esta realidad de esta manera:

> Los medios visuales -por los que entiendo aquí, el cine y la televisión- imponen su ritmo al espectador y, al destacar las imágenes y no las palabras, no invitan a la conceptualización sino a la dramatización. En el énfasis que las noticias de la televisión ponen los desastres y las tragedias humanas, no instan a la purificación o a la comprensión, sino al sentimentalismo y la piedad, emociones que se agotan rápidamente, y crean un seudorritual de seudoparticipaciónenlossucesos.Ycomola modalidades inevitablemente de superdramatización, las respuestas pronto se hacen altisonantes o aburridas (p. 110).

Estas sucesiones de vivencias y de emociones superficiales producen una sociedad superficial. No importa tanto ser compasivo como parecer compasivo. Esta serie de apelaciones superficiales y emotivas destruyen cualquier compromiso real y altruista por el bienestar del prójimo y de la sociedad en general. Es lo que Lipovetsky (1994) ha dado en llamar una moral sentimental mediática, veamos el párrafo completo para entender mejor lo que él dice al respecto:

> El proceso de erosión de los deberes continúa: mientras los medios apelan periódicamente a los corazones, desculpabilizan las conciencias y trabajan, tal vez subterráneamente, para apartar a los individuos de las obligaciones permanentes de ayuda y beneficencia.Elaltruismodelposdeber se complace en la distancia: nos hemos vuelto más sensibles a la miseria expuesta en la pequeña pantalla que a la inmediatamente tangible, hay más conmiseración hacia elsemejante distante que hacia nuestro prójimo cercano. La caridad de los medios no culpabiliza, no da lecciones de moral, conmueve mezclando el buen humor y los sollozos contenidos, las variedades y los testimonios íntimos, las hazañas deportivas y los niños impedidos. No ya una moral de la obligación sino una moral sentimental mediática (p.138).

Un mundo con una ética relativista

Entrelos filósofos quemás han influenciado en la sociedad posmoderna podemos citar a Nietzsche (2007), aun cuando él mismo, por razones obvias, no estuvo en el centro del debate de lo moderno versus lo posmoderno. Nietzsche es uno de los más furibundos detractores de la doctrina platónica y del cristianismo, que concebían la existencia de un mundo ideal, apartado del mundo material e imperfecto, un mundo de ideas y valores absolutos. Según Nietzsche los valores como el bien y la verdad no son absolutos, eternos y universales, sino que son social e históricamente construidos y, por lo tanto, contingentes. Al comenzar su libro *Así hablaba Zaratustra,* Nietzsche (2007) afirma: "Mas cuando Zaratustra estuvo solo, habló así a su corazón: ¡Será posible! ¡Este viejo santo en su bosque no ha oído todavía nada de que Dios ha muerto!" (p.8).

Esa proclamación de la "muerte de Dios" es, según Nietzsche, una buena noticia para el ser humano, porque significa que el hombre ya no tiene que depender de valores absolutos que otros crearon, ahora el hombre es libre de crear un nuevo sistema de valores. Él propone un sistema de valores

que ya no esté basado en la moral judeo-cristiana, que considera una moral de esclavos.Lo que Nietzsche propone es una moralidaddelfuerte, de la afirmación del valor de la vida, de la voluntad de poder. Esa nueva moral sería propia del superhombre, que sería el pináculo de la evolución humana, alguien seguro, independiente y muy individualista. Alguien despojado de las ideas religiosas y plenamente centrado en el mundo real.

La sociedad posmoderna está impregnada deestetipo depensamiento. No hay lugar para los valores absolutos, cada hombre construye su propio sistema de valores. Lo bueno y lo malo dependen de cada ser humano. En realidad este relativismo no es nuevo, es simplemente la reedición del viejo apotegma de Protágoras: “el hombre es la medida de todas las cosas”. Esa negación de valores fundamentales tarde o temprano deriva en el caos social. El propio Nietzsche fue usado para justificar uno de los más sanguinarios genocidios de la historia de la humanidad, hay evidencias documentadas del uso que hicieron los nazis de las ideas de Nietzsche para sustentar su ideología pangermanista.[4]

Este relativismo también se ha extendido a las artes. En una conversación quesostuvieron Mario Vargas Llosa y Gilles Lipovetsky,a propósito de la publicación de *La civilización del espectáculo,* Vargas Llosa (2012) afirmó:

> "La libertad que las artes plásticas han adquirido consiste en que todo puede ser arte y nada lo es. Que todo arte puede ser bello o feo, pero no hay manera desaberlo;no tenemos el canon queantes existía yquenos permitía diferenciar lo excelente de lo regular y de lo execrable: hoy todo puede ser excelente o execrable. Al gusto del cliente" (p. 10-16).

Un mundo narcisista

La leyenda griega de Narciso nos muestra el triste destino de un hombre que se enamora de sí mismo al contemplar su reflejo en el agua. Se ha dado en llamar narcisismo al egoísmo exacerbado de quien solo piensa en su satisfacción personal y que crea un mundo girando alrededor de sí mismo. La cultura posmoderna propicia un marcado hedonismo que acentúa

[4]Giacóia-Junior (2013) considerado uno de los autores brasileños que mejor ha interpretado el pensamiento nitzscheano, sostiene que los nazis se apropiaron de la obra de Nietzsche con propósitos publicitarios, aprovechándose sobre todo de la relación cercana de la hermana de Friedrich Nietzsche con el partido nazi para darle al nazismo cierta verosimilitud académica. Giacóia-Junior sostiene, sin embargo, que no hay una verdadera aproximación entre el pensamiento de Nietzsche y una ideología totalitaria como el nazismo.

el individualismo. La consigna del individuo es mantenerse joven y hermoso. Se sobrevalora el placer y la búsqueda de la perfección corporal se transforma en una obsesión porque, supuestamente, multiplica exponencialmente las oportunidades de dar y recibir placer.

Las dietas, ejercicios y tratamientos médicos nobuscanprincipalmente la salud –no pocas veces son precisamente en detrimento de esta- sino que el objetivo explícito es lucir un cuerpo atractivo y lo más joven posible. Al mismo tiempo, los patrones de belleza y perfección física difundidos por los medios de comunicación, dejan a una gran parte de la población insatisfecha con su apariencia personal y eso, en una cultura que sobrevalora la imagen, se conviertepara muchos,especialmentepara los más jóvenes,en una hecatombe emocional.

Lamentablemente, esa búsqueda de la perfección exterior no tiene, ni por asomo, un correlato en la búsqueda por la perfección interior. Este tipo de individuo se encaja perfectamente en la descripción que Ortega y Gasset (1996), hizo del hombre masa:

> Más que un hombre, es solo un caparazón de hombre constituido por meres idola fori; carece de un "dentro", de una intimidad suya, inexorable e inalienable, de un yo que no se pueda revocar. De aquí que esté siempre en disponibilidad para fingir ser cualquier cosa. Tiene solo apetitos, cree que tiene solo derechos y no cree que tiene obligaciones: es el hombre sin la nobleza que obliga -sine nobilitate-, snob. (p. 27).

El cine y la televisión, y también la publicidad, nos muestran repetidamente los principales valores de nuestro tiempo. Tristemente, la seducción, el goce, el placer y el culto al cuerpo figuran en los primeros lugares, dejando de lado valores más trascendentes como el bien, la verdad, la honestidad, la justicia, etc.

Un mundo pervertido

Queel mundo actual es prolífico en mostrarla más amplia eindeseable gama de conductas pervertidas no es un secreto para nadie. Entendiendo la perversión como la práctica de conductas extrañas en el sexo,en cierto sentido las conductas pervertidas se han manifestado en la humanidad desde la salida del jardín del Edén. Lo que parece ser diferente en la sociedad actual, es el

extendido discurso contemplativo respecto de esas perversiones.Lo que antes se practicaba en secreto, ahora se hace a plena luz del día y en los lugares públicos.

El homosexualismo, por ejemplo, ha pasado de ser reprobado socialmente a ser aceptado y hasta estimulado, ya que prácticamente no hay serie exitosa de televisión que no tengan algún personaje homosexual que aparece como comprensivo y sensato, frente a no pocos personajes heterosexuales que son presentados como díscolos y promiscuos.Varios países, incluyendo a Argentina y Uruguay en nuestro vecindario sudamericano, han implementado el matrimonio homosexual como parte de su legislación, y muchos,incluyendo el Perú,están colocando en el debatepúblico la posibilidad de permitirlo, aun con el manifiesto desacuerdo de la mayoría de la población. Por otro lado, millones de páginas de internet proporcionan incalculables ganancias a sus dueños con el negocio de la pornografía y la exposición de las conductas más repulsivas como el bestialismo, el sadomasoquismo, etc. Además, en las grandes ciudades hay barrios enteros consagrados a la prostitución callejera y a la exposición descarnada de las más viles pasiones humanas, degradando hasta niveles inimaginables al hombre y a la mujer que fueron creados a imagen de Dios.

Un mundo sin pasado

Salisbury (1159), escribió, recordando a su maestro: “Decía Bernardo de Chartres que somos como enanos en los hombros de gigantes. Podemos ver más, y más lejos que ellos, no por alguna distinción física nuestra, sino porque somos levantados por su gran altura” (p. III, 2). De esta manera, Bernardo de Chartres describía la enorme deuda que se tiene con los hombres del pasado. Ortega y Gasset (1996) decía que la principal diferencia entre el hombre y la bestia estaba en que el hombre tiene la capacidad de recordar, es decir que tiene una memoria más poderosa, que registra sus acciones, buenas o malas, en tanto que la bestia casi enfrentaba cada día como si fuese el primer día de su existencia, lo que le hacía imposible aprender de sus errores y consolidar sus aciertos (Ortega y Gasset, 1996). Al margen de la presuposición evolucionista que gobierna esta aseveración, no hay duda que la historia y sus protagonistas tienen una gran influencia sobrela civilización actual,sobrelo quesomos,lo que vivimos y lo que creemos. No sería posible la propia civilización sin el esfuerzo

fragmentado de innumerables generaciones que contribuyeron en la arquitectura de la cultura actual. Pues bien, esa convicción de ser herederos de una larga y penosa conquista cultural que abarca siglos está ausente en la mentalidad del hombreposmoderno. El hombre del siglo XXI tienea su disposición los mayores avances tecnológicos de la historia, disfruta de la sociedad más opulenta que el mundo ha conocido y no tiene la menor idea de lo mucho que esa conquista ha costado en términos generacionales. El ser humano actual solo parece interesado enelaquíy enelahora.Sobre esta vacuidadintelectualdelhombre posmoderno, otra vez debemos citar al filósofo español Ortega y Gasset:

> El hombre vulgar, al encontrarse con ese mundo técnica y socialmente tan perfecto, cree que lo ha producido la naturaleza, y no piensa nunca en los esfuerzos geniales de individuos excelentes que supone su creación… Estas masas mimadas son lo bastante poco inteligentes para creer que esa organización material y social, puesta a su disposición como el aire, es de su mismo origen, ya que tampoco falla, al parecer, y es casi tan perfecta como la natural. (p. 95).

La constatación del poco interés que los hombres posmodernos muestran por la urdimbre de eventos que posibilitaron sus actuales beneficios sociales, políticos y tecnológicos; nos lleva a comprender la actitud de niños engreídos que tienenconrespectoa usufructuar todos los derechos posibles sin estar dispuestos a comprometerse en el cumplimiento de los más elementales deberes para consigo mismos, con su entorno medioambiental y también con las siguientes generaciones. Una vez más cito a Ortega y Gasset (1996):

> “Y esto es ser un pueblo de hombres: poder hoy seguir en su ayer sin dejar por eso de vivir para el futuro; poder existir en el verdadero presente, ya que el presente es solo la presencia del pasado y del porvenir, el lugar donde pretérito y futuro efectivamente existen.” (p. 45).

Un mundo de tribus

Uno los más celebrados poemas de Vallejo (1937) es Masa, donde describela gran fuerza quetendría la humanidad deestarunida en un objetivo común. Estos versos empiezan mostrando a un combatientemuerto al final dela batalla y algunos pocos que le ruegan que no se muera. Solo cuando todos los hombres de la tierra se unen en un grito común contra la muerte, este cadáver

se emociona, se levanta y se echa a andar.Este poema, que exalta la solidaridad y la fraternidad de la humanidad, constituye un ejemplo de las grandes ideas movilizadoras de la modernidad: la utopía de una sociedad perfecta, sin clases sociales enfrentadas, sin violencia ni conflictos.

La posmodernidad arrasó con ese ideal de sociedad perfecta, y presentó en su lugar la realidad de una sociedad fragmentada, diversificada y enfrentada. Una sociedad dividida en tribus, cada una pugnando por defender sus intereses y luchando por exponer y, en algunos casos, imponer su estilo de vida. Este aspecto es todavía más evidente cuando observamos el fenómeno de las tribus urbanas. Cada vez más los jóvenes desean ser aceptados en la sociedad, aun cuando para eso se tornen en algo que no son realmente. Muchas veces motivados por el quebrantamiento de sus relaciones familiares y de amistad, los jóvenes adolescentes entran en una búsqueda incesante por atencióny aprobación, y terminancayendoensituaciones oscuras y peligrosas para su integridad personal.

En las grandes ciudades los principios básicos de estas tribus son: grupos cohesionados bajo algún tipo de liderazgo, con gustos musicales semejantes, indumentarias semejantes y hábitos parecidos. Son grupos de individuos que reivindican un estilo de vida propio, un modo de vestir, gustos musicales que los unifican y con sus propios ideales políticos y éticos. Estos grupos continúan creciendo ymultiplicándose,lo quedemuestra quecumplen un papel al proporcionar un cierto sentido de pertenencia a una gran parte de la juventud decepcionada de la sociedad tradicional. Punks, góticos, emos, hippies, satánicos, chavs; son algunos de los muchos grupos juveniles, que caracterizan el paisaje social de nuestras atribuladas ciudades posmodernas.

Un mundo light

Otra característica de nuestro tiempo es el poco esfuerzo que se requiere para realizar actividades que, en épocas anteriores, demandaban un considerable trabajo. En tiempos pasados, el simple hecho de beber agua era muchas veces una pequeña odisea: se requería dirigirse hacia el pozo, lanzar algún recipiente y luego beber el agua en condiciones de salubridad que hoy consideraríamos inaceptables. El simplehecho decocinar,bañarse,desplazarse a otro lugar, eran pequeñas hazañas que formaban parte de la vida cotidiana de nuestros ancestros.

La situación hoy es muy diferente, estamos tan acostumbrados al confort de la vida moderna que no valoramos el hecho de beber agua directamente en nuestra casa, de tener una ducha caliente para tomar baño, de usar una cocina a gas para cocinar en lugar de ir diariamente a cortar leña, deusarlos autos para desplazarnos en pocos minutos lo queantes llevaría días, y podríamos seguir mencionando innumerables aspectos de nuestra vida que se han facilitado por el vertiginoso avance de la tecnología.

Pero estos beneficios que disfruta el hombre moderno han tenido un pernicioso efecto colateral: un generalizado desdén para desarrollar cierta capacidad de lucha en la conquista de valores morales y en la superación de desafíos intelectuales y artísticos. Asistimos al predominio de una generación light, que no está dispuesta al esfuerzo y le tiene horror al sacrificio. Y hay multitud de cosas deseables que demandan un formidable sacrificio personal. Porejemplo,la construcción derelaciones saludables en el matrimonio demanda grandes dosis de perseverancia y compromiso, pero el hombre posmoderno prefiere no invertir esfuerzo en esa dirección, entonces es superficial en la construcción y el cuidado de sus vínculos personales y familiares.

También demanda considerable esfuerzo el cultivo del intelecto y el refinamiento del disfrute estético, y el hombre promedio de la sociedad posmoderna se contenta con lo superficial, lo light. Al respecto, Vargas Llosa (2009), señala:

> La literatura light, como el cine light y el arte light, da la impresión cómoda al lector, y al espectador, de ser culto, revolucionario, moderno y de estar a la vanguardia,con el mínimo esfuerzo intelectual. Deestemodo,esa cultura que sepretendeavanzada yrupturista,en verdad propaga el conformismo a través desus manifestaciones peores:la complacencia yla autosatisfacción". (p. 15).

Como preconiza la economía liberal: la producción se regula por la demanda, es claro que un mercado ávido de literatura y arte light producirá inmediatamente una oferta de literatura y arte light. Lo que hace que el ejercicio de pensar haya sido enviado al desván de las cosas pasadas, y cuando esto sucede, "cuando una cultura ha relegado al desván de las cosas pasadas de moda el ejercicio depensarysustituido las ideas porlas imágenes,los productos literarios y artísticos pasan a ser promovidos, y aceptados o rechazados, por las técnicas publicitarias y los reflejos condicionados en un público que carece de defensas intelectuales y sensibles para detectar los contrabandos y las

extorsiones dequees víctima".(Vargas Llosa,2009,p.16). Es decir,las personas son menos analíticas y más propensas a ser llevadas de un lado al otro en el inagotable mercado de las ideas.

Tristemente,"Hoyreina la primacía delas imágenes sobrelas ideas. Por eso los medios audiovisuales, el cine, la televisión e internet han ido dejando rezagados a los libros". (Vargas Llosa, 2009. p. 19).

Es evidente que una sociedad fundada sobre el facilismo no puede tener futuro. Retornando a Ortega y Gasset (1996), tenemos que

> "La división más radical quecabehacerdela humanidad es esta,en dos clases decriaturas:las queseexigen mucho yacumulan sobresí mismas dificultades y deberes, y las que nose exigennada especial, sinoque para ellas vivir es ser en cada instante lo que ya son, sin esfuerzo de perfección sobre sí mismas, boyas que van a la deriva".

Hay grandes desafíos que enfrentamos como sociedad, y una mentalidad light no los resolverá, o como pregunta Vargas Llosa (2009, p.19). "¿El puro entretenimiento es capaz de armar a una sociedad suficientemente como para enfrentar todas esas problemáticas?"

Un mundo orientalizado

Uno de los aspectos más interesantes de la sociedad occidental de inicios del siglo XXI,es el crecienteinterés quedemuestran millones depersonas por las filosofías y religiones orientales. Hace algunos años atrás, caminaba por las calles de la ciudad de Lima cuando un anuncio llamó mi atención, era una invitación para participar de una conferencia sobre la filosofía platónica. La instituciónque organizaba esta conferencia se llamaba "Nueva Acrópolis".Decidí entrar y escuchar la conferencia. Fue decepcionante escuchar una exposición de las ideas de Platón respecto de la muerte y la inmortalidad del alma sin un atisbo de crítica, como si los escritos de Platón fuesen verdades reveladas. Se presentaban las principales ideas de la reencarnación camufladas de filosofía. Definitivamente no era una conferencia filosófica, por el contrario, tenía las características de un discurso religioso.

Una de las características de la sociedadposmoderna es la difusiónque se tiene de las religiones y el pensamiento propios de las culturas orientales: la reencarnación, el panteísmo y la meditación trascendental. En suma, se trata

de un espiritualismo exento de la creencia en un Dios personal y trascendente. Paradójicamente, la sociedad del mayor avance tecnológico en la historia de la humanidadse ve seducida por elinflujode la espiritualidadoriental, untipode espiritualidad que promete al individuo alcanzar el máximo de su potencial sin la ayuda de la razón o del Dios de la Biblia. De esta manera, el vacío espiritual que ha dejado la proclamación nietzscheana de "la muerte de Dios" en el alma occidental, es llenado por los movimientos espirituales de inspiración oriental que atraena millones de seguidores, granparte de ellos hartos delcristianismo tradicional, un cristianismo que mayoritariamente ha perdido su poder vital por haber caído en el abismo del mercantilismo televisivo, o por haber sido atrapado en las ciénagas de la teología liberal.

Tristemente, este tipo de cristianismo superficial y carente de compromisotambiénha llegadoa la Iglesia Adventista delSéptimoDía.Canale (2011) sostiene, en base a sus observaciones personales durante los últimos cuarenta años,que"un crecientenúmero deadventistas están adoptando estilos de vida mundanos". (p. 89). Entre las causas de esta secularización de estilo de vida cristiano Canale (2011) menciona: "(1) la secularización de la cultura occidental, (2) la crisis intelectual del pensamiento adventista, (3) el esquema de pensamiento práctico del liderazgo adventista, (4) la protestantización de la teología y práctica adventista y, (5) la doctrina evangélica de la justificación por la fe".[5]

Los cristianos frente a la sociedad posmoderna

¿Cuál es rol que les toca jugar a los cristianos en esta sociedad? ¿Qué pueden aportar los cristianos en favor de una sociedad que se derrumba sobre los frágiles cimientos del relativismo moral? Algunos podrían pensar que lo mejor sería apartarnos definitivamente del mundo y mantener una actitud distante e indiferente frente al destino de la sociedad. Frente a esta idea se levantan las palabras de Cristo a sus seguidores: "Vosotros sois la sal de la tierra; pero si la sal se desvaneciere, ¿con qué será salada? No sirve más para nada, sino para ser echada fuera y hollada por los hombres". (Mateo 5:13).

Así como es necesaria la sal para evitar la putrefacción de la carne o ~~el pescado, en una~~ sociedad que se descompone día a día son necesarias las

[5]Según Canale (2011) Martín Lutero desconecta la salvación del estilo de vida, y como resultado el cristiano no incluye su estilo de vida como un componente vital de su experiencia de salvación en Cristo, lo que lo lleva a estar inerme frente a las tendencias secularizantes que el cristianismo moderno enfrenta.

fuerzas que obstaculicen la putrefacción. Es claro, que existen ciertas fuerzas que permitan una protección sobre el tejido social, tales como el estado (con su poder para formular y hacer cumplir las leyes) y el hogar (que incluye el matrimonio y la vida familiar). Stott (1991) declaró: “Dios pretende que el más poderoso dentro de todos los restrictores dentro de la sociedad pecadora lo constituya supropiopuebloredimido, regeneradoy justo”.(p.66). Sinembargo, y siguiendo el ejemplo de la sal, esta solo es efectiva si mantiene su facultad de salar, del mismo modo, el cristiano solo puede ser ese agente restrictor de la putrefacción social, en la medida que sea un verdadero cristiano y que viva a la altura de las exigencias de su profesión de fe, es decir, el cristiano, para ser efectivo, debe retener su semejanza a Cristo, de la misma manera que la sal debe conservar intacta su capacidad de salar. En palabras de Stott (1991): “Si los cristianos se ajustan social y culturalmente a los no cristianos, y se contaminan con las impurezas del mundo, pierden su influencia. La influencia de los cristianos en y sobre la sociedad depende de que sean distintos, no idénticos”. (p. 67).

Cuando un cristiano vive los principios éticos de la Biblia, se coloca inevitablemente en contra de la ética posmoderna basada en el relativismo moral. No es que el cristiano busque esa confrontación, en realidad, esa confrontación es el resultado natural de los paradigmas opuestos con que se construyen la posmodernidad y la cristiandad.

White (1954)dice: “Losdiscípulos de Cristohande volverse semejantes a él,es decir,adquirirporla gracia deDios un carácter conformea los principios de su santa ley. Esto es lo que la Biblia llama santificación”. (p. 523). En ese sentido, la mayor contribuciónque elcristianismo puede hacer a la sociedad, es presentarle un camino alternativo al del posmodernismo relativista. Toca a los cristianos serla luz deun mundo sumido en la oscuridad moral yespiritual. Jesús dijo que esa luz son “las buenas obras”, parece ser que las “buenas obras” es “una expresión general que abarca todo lo que un cristiano dice y hace porque es cristiano, cualquier manifestaciónexterna y visible de su fe cristiana”.(Stott, 1991. p. 67).

El cristiano verdadero es un embajador de una sociedad superior, se conduceen esta sociedad terrena viviendo los valores desu ciudadanía celestial, y al hacerlo se convierte en una luz de esperanza de un mundo mejor, por eso Jesús afirmó “vosotros sois la luz del mundo” (Mateo 5:14). Pero la luz del cristiano no es una luz propia, es una luz que procede de una fuente superior,

así como la luna refleja la luz del sol, el verdadero cristiano refleja la luz de Jesús que también afirmó “Yo soy la luz del mundo”. (Juan 8:12). Ahora bien, la misión del cristiano no es solo iluminar, también es llevar a otras personas a colocarse en tal sintonía con Cristo que puedan reflejar su inmarcesible luz. Es de esta manera que se debería propagar una auténtica revolución en la sociedad: la revolución del amor, del perdón y de la verdad. La verdadera esencia del mensaje cristiano es mostrar que el establecimiento del reino de Dios comienza por un verdadero cambio en el corazón del individuo.

Rubén Montero
Universidad Peruana Unión
email: rubenmontero@teologia.edu

Recibido: 3 de diciembre de 2013
Aceptado: 3 de enero de 2014

Referencias

Bell, D. (1989). *Las contradicciones culturales del capitalismo.* Azcapotzalco, México DF: Editorial Patria SA.

Canale, F. (2011). "¿Por qué los adventistas están adoptando los estilos de vida seculares?", *Theologika 26,* N.° 1.

Giacóia-Junior, O. (2013). Influência de Nietzsche no nazismo. Entrevista en video sin mayores informaciones. http://www.youtube.com/watch?v=kzkW4CUFiB4 (Consultado: 19 de mayo, 2013).

Habermas, J., Baudrillard, J., Said, E., Jameson, F. (2008). *La posmodernidad.* 7ma. Ed. por Hal Foster. Barcelona, España: Editorial Kairós SA.

Lyotard, J. (1996). *La posmodernidad (explicada a los niños).*Barcelona,España:Editorial Gedisa SA.

Lipovetsky,G. (1994). *El crepúsculo del deber. La ética indolora delos nuevos tiempos democráticos.* Barcelona, España: Editorial Anagrama SA.

Nietzsche, F. (2007). Así habló Zaratustra. Valladolid, España: Editorial Maxtor Vargas Llosa, M. (2009). La Civilización del Espectáculo. *Revista Letras Libres,* N.° 89. España: pp.14.

Ortega y Gasset, J. (1996). *La rebelión de las masas.* Santiago, Chile: Editorial Andrés Bello. Salisbury, J. (1159). Metalogicon, III, 2

Vallejo, C. (1937). *España, aparta de mí este cáliz,* Edición comentada por Juan Larrea (Madrid, España: Gráficas Mar-Car, 1937), 141.

Vatimo, G. (1987). *El fin de la modernidad: Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna* Barcelona, España: Editorial Gedisa SA.

Vargas Llosa, M., y Lipovetsky, G. (2012). ¿Alta cultura o cultura de masas? *Revista Letras libres,* N.° 130 España.

Stott, J. (1991). Contracultura cristiana: *El mensaje del Sermón del Monte.*Illinois, Estados Unidos: Ediciones Certeza, 1991.

White, E.(1954).*Elconflicto de los siglos.*MountainView, California: Publicaciones Interamericanas.